

























לבוא במכתב, מיום 30 באוקטובר 1919, שהוא שולח לעמית אחר שלו, העונה לשם קרויזר. הגל מספר לקרויזר במכתב על כוונתו להוציא לאור את ספרו, אך הוא מוסיף שהדבר יצטרך להיעשות לאור המצב החדש – הצנזורה המוגברת, מצב שנעשה גלוי וידוע לכל.<sup>7</sup> נוסף על כך הגל מתאר במכתבו לקרויזר את השתלשלות האירועים הפוליטיים בפרוסיה מאז רצח קוטצבו ועד הצו של קרלסבאד. בדבריו הוא חושף את עומק מעורבותו הרגשית ומראה עד כמה חשוב לו להרחיק את עצמו מכל העניין. הוא עושה זאת בעיקר באמצעות הצבעה על מי שלדעתו אשם בשינוי האקלים הפוליטי בפרוסיה – אותו פרופ' פריס ולא אחר, יחד עם ממשיכי דרכו – אותו פרופ' פריס שהיה עתיד להיות מושאה של ביקורת ישירה וחריפה ביותר בהקדמה לפילוסופיה של המשפט. אין מדובר רק בחיפוש קרבן כדי לפרוק עליו את תסכולו של הגל משום שהוא עצמו נפגע מהכבדת ידה של הצנזורה על פרסומים אקדמיים.<sup>8</sup> ברור מהמכתב שהגל גם מנסה להסביר חלק מפעולותיו שלו הקושרות אותו ישירות עם דמויות, שמאז ההתנקשות בקוטצבו היו חשודות כגורמים "דמגוגיים" ו"חתרניים". העובדה שהגל עצמו הוזמן לכינוס של אחת מאחוות הסטודנטים לאחר ההתנקשות ואף הופיע בו, והעובדה שסטודנטים שלו נחקרו בעניין ההתנקשות, עוררה בו חשש, ואולי אף חרדה עמוקה, לעתידה של הקריירה האקדמית שלו כברלין, שזה עתה החלה. נדמה שהגל הפנים את עומק השינוי באקלים הפוליטי בפרוסיה רק לאחר שתוכנו של צו קרלסבאד נודע ברבים. לאור תוכנו הרדיקלי של הצו ברור היה שחלק מפעולותיו וקשריו של הגל, מאז ההתנקשות, יוכלו לשמש כעדויות מפלילות נגדו.<sup>9</sup> הצורך של הגל להרחיק עצמו מאותם גורמים "חתרניים" ו"דמגוגיים" נבע מכך שזיקתו אליהם סיכנה את המשך הקריירה שלו ואת מפעלו הפילוסופי. המניע הזה אינו נעלה במיוחד, והמעשים שנבעו ממנו אינם אציליים, אך אין הם ממש התגייסות אופורטוניסטית לטובת השלטון. המכתב לקרויזר מסוף אוקטובר חושף בפנינו את המצב המורכב והבלתי נעים שבו נמצא הגל לפני פרסומו של ספרו פילוסופיה של המשפט, ומאפשר לנו הצצה חטופה למערך הנסיבות המורכב שהובילו אותו בסופו של דבר לניסוחה של ההקדמה לחיבור, הקדמה שתוכנה והטון הרטורי שננקט בה קבעו במידה רבה את האופן שבו התקבל החיבור בדורו ובתקופות שאחריו, עד זמננו שלנו.

לאור הצצה קצרה זו להיסטוריה הפרוסית בשנת 1819 אפשר לתאר את הגל כאופורטוניסט פוליטי שביקש להציל עצמו מסכנה מוחשית ולכן

בחר להתנכר לגורמים שנחשדו בחתרנות פוליטית ולהרחיק עצמו מהם. אך דומה כי הערכה מאופקת יותר – הן בתוכנה, הן בסגנונה – תיטיב להתאים להקשר ההיסטורי המורכב שבו פעל הגל: סביר לטעון שפעולותיו של הגל נבעו משיקול דעת מעשי סביר המורה כי במצב פוליטי כה סוער ודכאני נדרשת פעולה זהירה ושקולה. יש לציין כי אפשר למצוא הן בכתבי הגל הן בספרות המשנית עליו סימוכין לכך שהייתה להגל ביקורת עניינית נגד התבונה הפוליטית שבדרכי פעולתם של תומכי הרפורמה, וכי הוא הסתייג מהם עוד לפני ההתנקשות בקוטצבו והצו של קרלסבאד. בעיני הגל, תומכי הרפורמה סיעו בעקיפין למתנגדיהם בכך שהשתמשו ברטוריקה לא־אחראית ונקטו פעולות מופרזות. התוצאה הייתה שהם לא הצליחו לנצל עד תום את הרגע ההיסטורי, שבו התקיים איוון עדין בין הכוחות השמרניים לכוחות הליברליים, לקידום רעיונות של נאורות וחופש.

עד כה פרשתי שלוש פרשנויות להגנתו של הגל. פרשנות רביעית מסיטה את המבט מהגל האיש אל הטקסט ומציעה לקרוא אותו לאור האילוצים הפוליטיים של תקופתו. אם נחזור מדיון בהיסטוריה הפרוסית לסיפורו של הפולמוס בעניין האיש הגל וספרו, נראה שנוקס, המבקש לנקות את הגל מההאשמות נגדו, נוקט גישה המייחסת להגל עמדה פרגמטית. לטענתו, כשבא הגל להגיש את הספר לבחינתו של הצנזור, נאלץ לבחור אחת מן השתיים: לשנות את תוכנו של הספר כך שיתאים להשקפת העולם השמרנית של המשטר הפרוסי, או לתת לצנזור הפרוסי משהו שיניח את דעתו כבר בעמודיו הראשונים של הספר. הגל, טוען נוקס, בחר בדרך השנייה וכתב את ההקדמה, ועוד כמה ביטויים השזורים לאורכו של הספר, כאותו "משהו" שיניח את דעתם של הצנזורים ויאפשר את פרסום הספר. הגל, כך טוען נוקס, בחר באסטרטגיה שבה הוא הקהה את רושם הפער שבין עמדתו לעמדת השלטון הפרוסי, אף שבפועל החזיק בעמדות ליברליות שהיו מנוגדות לעמדותיהם של השמרנים הפרוסים. ליטרת הבשר של הגל לצנזור, בדמות הביקורת על פריס ועל הרטוריקה הריקה של אחוות הסטודנטים, אפשרה לו להציג בפני הקהל הפרוסי עמדה פילוסופית מנומקת המחויבת לערכי היסוד של הליברליזם, חירות ואינדיבידואליות, אף אם הוא מתאר אותם ומצדיק אותם בדברים המבחינים אותם בבירור מהגרסה הקלאסית של הליברליזם.<sup>10</sup>

## המשפט הכפול

ניסיון זה של נוקס, ורבים אחריו, להחזיר את הדיון למישור ההיסטורי העובדתי נתקל כמעט תמיד במכשלה קשה בדמות הטענה הפילוסופית הבולטת של ההקדמה, שבה הגל קובע כי מתקיימת זהות בין מה שהוא תבוני למה שהוא ממשי ובין מה שהוא ממשי למה שהוא תבוני. האם אין זה הניסוח הבהיר ביותר, החד־משמעי ביותר, להצדקת המשטר הקיים? האם אין בו אמירה שהקיים הוא־הוא המשטר התבוני הראוי? שאלה נוקבת זו, הדורשת תשובה ישירה וחד־משמעית, סייעה לקבע את דימויו האידיאולוגי של הספר ואת גורלו בהיסטוריה של הרעיונות. פירושו הפשוט של המשפט הכפול הוא כניעות (ויהיו שיאמרו – תבוסתנות) למול כוחה של המציאות הפוליטית, והוא חושף את טבעה האמיתי של הפילוסופיה הפוליטית של הגל. כל ניסיון לערער על הערכה זו, כל ניסיון להסביר את המשפט הכפול לאור מורכבותה של ההגות ההגליאנית, מתויג מיד כתירוץ וכביטוי להתחמקות מן העימות עם הברור מאליו, עם תוכנו של "משפט כפול".

קולמוסים רבים נשברו בניסיונות להסביר "משפט כפול" זה, ולהראות שאפילו היכרות בסיסית עם הפילוסופיה של הגל מלמדת עד כמה מופרכת הקביעה המפרשת את המשפט כפשוטו. קביעה כזאת משמעה שכל מה ש"קיים", מעצם קיומו, הוא גם תבוני, ואין שום פער או הבדל בין מה שקיים ובין מה שאנו מעריכים וקובעים שהוא תבוני.<sup>11</sup> אך מהתייחסות טקסטואלית מאוחרת יותר של הגל, שבה הוא מבקש להזים את הקריאה שלפיה היחס בין התבוני לממשי הוא יחס של זהות פשוטה, עולה כי לא די שהגל לא הבין את "המשפט הכפול" כפשוטו וסבר שקיים הבדל אונטולוגי בין קיום (Existenz) גרידא ובין ממשות בפועל (Wirklichkeit), הוא אף הופתע מכך שאחרים הבינו אותו כך. בסעיף השישי של ההקדמה לאנציקלופדיה של המדעים הפילוסופיים, חיבור המהווה את ניסיונו של הגל להציג במלואה את שיטתו הפילוסופית, הגל תמה על כך ש"קביעתו הפשוטה [המשפט הכפול] עוררה ביטויי הפתעה ועוינות" שהוא מייחס אותם לאי־היכרות עם הבחנתו בין אופנים שונים של קיום, שכל אחד מהם ממש תוכן תבוני במידה שונה. העובדה שהגל עצמו היה מודע לחלוטין לכך ש"המשפט הכפול" הובן שלא כהלכה לא הספיקה כדי למנוע את השימוש בו כאמצעי להבחנה בין ממשיכיו השמרנים לממשיכיו הליברלים, או בשמם האחר – ההגליאנים הימניים וההגליאנים השמאליים. השמרנים אימצו אל לבם את חלקו השני

של המשפט, "מה שממשי הוא תבוני", ואילו הליברלים הזדהו עם חלקו הראשון, "מה שתבוני הוא ממשי". השמרנים, לפי ההבחנה הזאת, מזהים את המציאות הפוליטית הקיימת עם מה שראוי שיהיה, ואילו לליברלים היא מייצגת תפקיד מהפכני – לתבוע לשנות את המציאות הקיימת, הנעדרת תבונות, ולהפכה לתבונית. ההתעלמות מניסונו של הגל להציב את המשפט הכפול ואת משמעותו בהקשרם הפילוסופי והשיטתי הנכון, יחד עם הפיכתם (מאוחר יותר) לעיקרון שבאמצעותו מוסכרת התפתחותה של מורשתו הפילוסופית והתפצלותה למחנות אידיאולוגיים, הכשילו את כל הניסיונות להשיב למשפט את משמעותו הפילוסופית. העניין שגילו הפרשנים השונים ב"משפט הכפול" היה חלק מהפקעת מכלול הגותו של הגל מהקשרה כדי לעשותה הסבר לתופעה אינטלקטואלית רחבת היקף הרבה יותר: הטוטליטריזם הפוליטי. "המשפט הכפול" כמעט לא נבחן על ידי מבקריו לאור עמדתו הפילוסופית הסבוכה של הגל על טיב היחס בין מחשבה, תבונה וממשות, אלא נתפרש מלכתחילה כמופע ראשון של רעיון שגולם מאוחר יותר בצורות אידיאולוגיות ופוליטיות שנחשבו טוטליטריות. במונח זה יש משהו נאיבי בטענה שאין אנו זקוקים "אלא למינימום של מיומנות פרשנית על מנת לשכנע שאין לקרוא 'משפט כפול' זה כהצדקה פשוטה של מצב פוליטי קיים".<sup>12</sup>

המעבר מהדיון הפילוסופי של הגל על טיב היחס שבין המושג למציאותו הועתק לשדה דיון אחר לחלוטין, העוסק בעמדה הפוליטית הגוזרת את התוקף הנורמטיבי שלה ממידת העוצמה שבידי תומכיה. העתקה זו של שדה המשמעות של הדיון בולטת במיוחד בפולמוס בין נוקס לקאריט, בעניין העמדה שלפיה right is might (צדק הוא כוח), ובזיקתה להשקפת העולם הפרוסית בפרט ולאתוס הפוליטי הגרמני בכלל. השניים אינם חלוקים בעצם ייחוס העמדה הזאת לפרוסיות או לגרמניות, אלא רק במידה שבה יש לראות בתורתו של הגל ביטוי פילוסופי לעמדה זו, ובהגל – מבשר אידיאולוגי של הטוטליטריות הנציאונל-סוציאליסטית.<sup>13</sup>

### הגל: מאויב למושיע

מובן שהקריאה הביקורתית והפולמוסית בחיבוריו של הגל לא צמחה כולה לאחר המשבר הפוליטי העמוק שהתחולל באירופה במחצית הראשונה של המאה העשרים – היא נטועה הרבה קודם בצעדים הראשונים של התקבלותו של הספר. סימנים של קריאה זו אפשר למצוא כבר בביקורות

הראשונות שנכתבו בעיתונות עם צאת הספר לאור בשנת 1820, ביקורות שנוכרו מאוחר יותר כחיבורים הביוגרפיים שיצאו לאור לאחר מותו של הגל. ספרו בעל ההשפעה של רודולף היים משנת 1857, הניסיון הראשון לצייר תמונה מקיפה של חייו ופועלו הפילוסופי, קבע את טון הדברים. היים, בבואו להעריך את עמדתו של הגל, קבע שהגל בפילוסופיה של המשפט, למרות כוונותיו המוצהרות, מבטל את מעמדו של האינדיבידואל העצמאי שקיומו הופך למותנה לחלוטין בעקרון האינדיבידואליות האוניברסלית המזוהה עם המונרך, או עם המדינה.<sup>14</sup> הערכתו זו של היים, שמעמדה התבסס בהדרגה עד שנעשתה העמדה המקובלת, התחזקה עם פרסום ספרו של פרנץ רוזנצווייג הגל והמדינה בשנת 1920; אך בספרו של רוזנצווייג אפשר להבחין בתיקון מסוים של הערכתו הביקורתית של היים. רוזנצווייג אינו מדגיש את כישלון כוונותיו החיוביות של הגל בדבר אפשרות קיומו של אינדיבידואל אוטונומי הממוקם בתוך הקשר היסטורי ומוסדי מחייב ובה בעת מצליח לשמר את ייחודו. תחת זאת הוא בוחר להעריך את הייחוד שבתוכנת היסוד של הגל בעניין היחס בין היחיד לכלל, בין האזרח למדינה, המושתת על קונפליקט מתמשך ובלתי פתור.

בספרו של רוזנצווייג הופיעה לראשונה נכונות למצוא בפילוסופיה הפוליטית של הגל עמדה מורכבת בנוגע למעמדו של האינדיבידואל (להבדיל מהעמדה שהציגה פרשנותו של היים). אך החל משנות הארבעים של המאה העשרים נעלמה נכונות זו כליל מהפולמוס, שגויס רובו ככולו למציאת הסבר להתהוותן של אידיאולוגיות טוטליטריות. הדיון הזה על מקורות הטוטליטריות, שהיה ספוג עד לשד עצמותיו ברצון להסביר את המשבר האידיאולוגי העמוק של המחצית הראשונה של המאה העשרים, נסמך על המסגרת המושגית של הפילוסופיה של הסובייקט. מסגרת מושגית זו, שמייצגיה הבולטים הם דקרט, רוסו, קאנט והגל, מבקשת לבחון בחינה תיאורטית את התהוותה של תודעת האינדיבידואל הפוליטי המודרני. הסתמכות זו כשלעצמה איננה בעייתית. היא אף מוצדקת, בתנאי שאיננה מניחה כי ההצבעה על דמיון מושגי בין האידיאולוגיות הטוטליטריות בראשית המאה העשרים ובין הגותו של הגל – די בה כהסבר מלא להתפתחות העגומה של ההיסטוריה האירופית. למרבה הצער, בזה בדיוק נכשלים הרבה מהדיונים בעניין "המשפט הכפול" בפרט, ובעניין מעמדה של ההקדמה לפילוסופיה של המשפט בכלל: הם אינם די ערים לטיבו המוגדר



היטב של הדיון של הגל – חיפוש מקורותיו של מושג האינדיבידואל הפוליטי המודרני ובירור מהותו.

אותה פעולת העתקה הקשתה על קוראיו של הגל להתייחס לתרומתו הייחודית של פילוסופיה של המשפט להבנתנו את הפוליטי ואת האינדיבידואל הפוליטי. אך ככל שקטן הצורך הדחוף להסביר את המשבר האידיאולוגי העמוק של המאה העשרים, גדלה האפשרות לחשוב על חיבורו של הגל ללא המטען האידיאולוגי שחסם את האפשרות להבין את תרומתו החשובה לשיח הפילוסופי-פוליטי. ככל שהצטמצם הצורך לציין מי היו בדיוק "אויביה של החברה הפתוחה" נפתחה האפשרות לשוב ולבחון שמא דווקא בפילוסופיה הפוליטית של הגל – האויב מובהק של החברה הפתוחה – טמונה חלופה להבנתה של החברה הפתוחה ושל האינדיבידואל הפוליטי הפועל במסגרתה.

תהליך "שחרורו" של פילוסופיה של המשפט מהמורשת ההיסטורית הבעייתית שהטילה עליה ההקדמה לא היה מובן מאליו למשתתפים בו, והוא היה כרוך בפולמוס חריף בין אלו שביקשו להציע קריאה שתתגבר על הזיהוי של הגל עם המורשת הפרוסית ובין אלו שרצו לשמרו.<sup>15</sup>

ספרו של קרל פופר, החברה הפתוחה ואויביה, שפורסם בשנת 1946, היה הביטוי הבהיר והפופולרי ביותר לדימויה האידיאולוגי השלילי של הפילוסופיה הפוליטית של הגל, והוא תרם הרבה לקיבועו של הדימוי הזה בשנים הבאות. הדיון בחיבור פילוסופיה של המשפט, שרובו הגדול התנהל עד לאותה עת במסגרות אקדמיות מסורתיות וקטנות, התרחב עם פרסום ספרו של פופר לחוגים רחבים יותר ודימויו של הגל כאביו האידיאולוגי של הטוטליטריזם כמאה העשרים הפך להיות נחלתם של רבים בעולם האינטלקטואלי.

אריק וייל בספרו הגל והמדינה, שיצא לאור בשנת 1950, היה אחד הספרים הראשונים שבחנו מחדש את הנסיבות ההיסטוריות של התהוות הספר פילוסופיה של המשפט, מתוך רצון להזים את האשמה שדבקה בו – ההאשמה שאין הוא אלא מניפסט לֶאָטְטִיזְם, לטענה כי המדינה היא ערך עליון. יואכים ריטר ושלמה אבינרי הם שתי דמויות בולטות שהמשיכו, באמצעים שונים כמובן, את הקו הפרשני של וייל. שלמה אבינרי הצטרף לפולמוס בשנים 1965-1966 מעל דפיו של כתב העת אנקאונטר, בתשובה ביקורתית לפקוקיו הספקניים של סידני הוק כמה שהיה בעיניו התאמצות לטהר את שמו של הגל ולשחררו מתווית ההוגה הטוטליטרי, הלאומן

והשמרן הגרמני, ותחת זאת להציע קריאה הרואה בו ליברל חוקתי, ואפילו דמוקרט ביסודו. אבינרי לא הסתפק בזאת ובשנת 1972 פרסם את ספרו הנודע תורת המדינה של הגל – מענה מקיף לסידני הוק ולמבקרי האחרים של תהליך שחרורו של הגל מן הדימוי השלילי של עמדתו וממטענה הכבד של ההיסטוריה הפרוסית. בערך באותה תקופה, ובהשפעת ספרו של וייל, ניסח יואכים ריטר כתב הגנה משלו להגל, ונקט בו, לראשונה, גישה המעניקה חשיבות משנית בלבד לוויכוח העובדתי, ומתמקדת במכלול יצירתו הפילוסופית של הגל כצורה ייחודית של מתן תוקף לאידיאל החופש של המהפכה הצרפתית. במאמרו הפרוגרמטי משנת 1965 "הגל והמהפכה הצרפתית" בחן ריטר את התייחסויותיו השונות של הגל לרעיון שעמד מאחורי המהפכה והראה שאלו היו, ביסודן, אמירות חיוביות, והן לא השתנו שינוי מהותי מאז המפגש הראשון והגלהב שלו עם הרעיון הזה כסטודנט צעיר בטובינגן. מאמר זה היה צעד ראשון במהלך כולל לחשיפת האופן הייחודי שבו הגל מחויב למהפכה הצרפתית ובה בעת חורג ממנה. בספרו משנת 1977 מטפזיקה ופוליטיקה: מחקרים על אריסטו והגל הוא מברר מבחינה מושגית את המחויבות הזאת, שיש בה גם ממד של תיקון אידיאל החירות של המהפכה הצרפתית. תיקון המושג נעשה באמצעות החדרה מחדש של היבטים מסוימים של האידיאל הפוליטי הקלאסי אל תוך ההקשר המודרני, שבסיסו, לדידו של הגל, היה תמיד המהפכה הצרפתית ואידיאל החירות שלה.<sup>16</sup>

במהלך השנים שלאחר פרסום ספרו של ריטר התרחבו גבולות הדיון על הגותו של הגל, ואט־אט נתאפשר לקרוא את הגל בהקשרה של המסורת הרעיונית שהוא ראה עצמו שייך לה. התפתחות זו הצריכה התעלמות במודע ממשאו הכבד של הדיון שבחן את הגל בהקשר אידיאולוגי או היסטורי, ונלוותה לה הכרה במוגבלותו של הדיון עד כה. התפתחות זו, שעיקרה שחרורו של הגל מתפקידו כמחולל האסונות של עידננו, הביאה אף להיפוך אירוני בעולם ההגות הליברלית – הגל נתגלה לפתע כמי שטומן בחובו מזור לכמה מצוקות אינטלקטואליות בוערות של ימינו.

תפיסה ליברלית מודרנית רווחת רואה במדינה ובחברה התאגדות של יחידים ותו לא, יחידים שכל אחד מהם הוא אטום יחיד ובלתי תלוי. המשותף ביניהם הוא רק כשירותם לשיקול דעת רציונלי ואינסטרומנטלי, שיקול דעת שכשם שהוא מוליך את היחידים להתאגד יחד למען רווחתם האישית,

כך הוא מביאם לכונן חוקה לעצמם. הגל מתייחס לבעיה מהותית בתפיסה זו באמצעות דוגמה היסטורית:

נפוליאון רצה, לדוגמה, לתת לספרדים קונסטיטוציה אֶפְרִיורִי, אבל העניין לא עלה יפה. שהרי קונסטיטוציה איננה דבר מה מכוּנָן גרידא: היא עמל של מאות בשנים, היא האידיאה והתודעה של התבוני (עד כמה שהוא התפתח בעם מסוים). לפיכך, שום קונסטיטוציה איננה יצירתם של סובייקטים. הקונסטיטוציה שנתן נפוליאון לספרדים הייתה תבונית מוּזו שהייתה להם קודם לכן, ובכל זאת הם דחו אותה כדבר מה זר להם, מכיוון שעדיין לא התפתחו בחינוכם עד לשלב הדרוש. (סעיף 274, בתוספת)

הזרות והדחייה שחשו הספרדים כשניסה נפוליאון לכפות עליהם חוקה אֶפְרִיורִית היא הוויית זרות ודחייה שרבים עדיין חשים כאשר מנסים לצמצם את חייהם המשותפים רק לתוצאה של שיקול דעת רציונלי, אינסטרומנטלי ותועלתני. מחנה גדול של הוגים, הרואים עצמם מחויבים לערכיה של השקפת העולם הליברלית, לאינדיבידואליזם, לשוויון, לחירות ולאוניברסליות, לא חיו בשלום – ועדיין אינם חיים בשלום – עם תיאור טבעם של החיים החברתיים העולה ממנה. מחנה זה הפך את הגל ואת חיבורו פילוסופיה של המשפט למקור השראה פילוסופית שבו מצאו, כך טענו, שילוב ייחודי בין מחויבות למרכיבים אחדים של השקפת העולם הליברלית ובין ביקורת חריפה על הנחותיה בדבר טבע קיומו החברתי־היסטורי של האדם. הגל הפך ממי שהוצג כאויבה המוצהר של השקפת העולם הליברלית למקור השראה לאלו שראו עצמם מחויבים לאתר את פגמיה המובנים ולהתגבר עליהם; כדי שהשינוי הזה יהיה אפשרי היה צורך, כמובן, שיחלש כוחו של הדימוי שראה בו את מנסחה של תורה טוטליטרית וריאקציונית, ששמה לה למטרה לקעקע ולהרוס את השקפת העולם הליברלית. בשלב הבא של התהליך התהפכו היוצרות, והגל הפך מאויב הליברליזם למושיעו. קל להצביע על שעתו של השינוי: הוא התחולל בשנות השבעים ונסמך בעיקר על שני ספרים. האחד הוא תורת־המדינה של הגל (1972), שהוזכר כבר לעיל, מאת שלמה אבינרי; הספר השני הוא הגל והחברה המודרנית (1979) מאת צ'רלס טיילור. [בספרו של אבינרי משולבים יחד ביקורת על הדימוי השלילי המוטעה של הגל ועיון בחלופה הליברלית הייחודית שהוא מציג בפילוסופיה של המשפט; טיילור, לעומתו, אינו מרבה לעסוק בדימוי

השלילי, וגם אינו מסתפק בהצגת הגל כחלופה טובה. לטעמו, הסיבה לחזרה אל הגל חד־משמעית ומרחיקת לכת:

במילים אחרות, אין אני מנסה רק להנהיר את הגל, אלא אף להראות שהוא עדיין מקורם של המושגים שבאמצעותם אנו חושבים על כמה בעיות עכשוויות... למעשה, אני סבור שהגל תרם לעיצובם של מושגים ושל אופני מחשבה, עיצוב שאי־אפשר להתעלם ממנו, אם ברצוננו למצוא את דרכנו בינות לכמה בעיות ודילמות מודרניות.<sup>17</sup>

שני חיבורים אלו סללו את הדרך לספרות ענפה למדי, שהמכנה המשותף הרחב ביותר שלה הוא קריאה של הגל, בעיקר באמצעות המושג חיים אתיים, כחלופה המאזנת נכונה בין אינטרסים מהותיים של התודעה המודרנית, תודעת הנאורות הליברלית, שיש ביניהם מתח קבוע וקונפליקט מהותי. בהרבה ממחקרים אלו הגל מוצג – ולא תמיד באופן משכנע לגמרי – כפתרון אידיאלי לבעיות הרודפות את הליברליזם בן־זמננו. הגל מוצג כמי שהצליח להראות שאפשר להגן על אינדיבידואל אוטונומי ובו בזמן להבטיח עבורו הקשר משמעות בין־סובייקטיבי קהילתי (מעמד, משפחה) שבו הוא יכול להיות מוכר במלוא ייחודו האישי. הוא מוצג גם כמי שהצליח להכיר בריבוי של צורות קולקטיביות שבאמצעותן בני אדם מבטאים את חירותם, מבלי להכניס את כולם לאותו סד הומוגני של שיח הזכויות האוניברסליות והמופשטות. ושוב – הוא משיג זאת מבלי שריבוי צורות הביטוי יחתור תחת האפשרות לזהות בהן רכיב רציונלי ואוניברסלי. הגל גם מוצג כמי שהצליח לשלב יחד שיקולים מוסריים הנוגעים להערכתן של פעולותינו כפעולות ראויות מבחינה מוסרית ולהטמיעם בפרקטיקות ובמוסדות חברתיים, וגם כאן הוא הצליח לעשות זאת בלי להיוקק להפרדה מלאכותית המנכרת את הפועל המוסרי למציאות החברתית והמוסדית שהיא מקומו ובה הוא פועל ומכריע את הכרעותיו המוסריות.

המשימה העיקרית של החלק השני של הקדמה זו הייתה תיאור קבלתו של הספר פילוסופיה של המשפט – בעיקר בעולם הדובר אנגלית. תהפוכותיו הקיצוניות של הסיפור – מדחייה קיצונית שלוותה בתליית כל האסונות האירופיים במאה העשרים בפילוסופיה של הגל ועד התחייה הפלאית של העת האחרונה – מעוררות חשד שכשם שדחייתו הראשונית של הגל לא התבססה על הבנה מלאה של המסגרת המטפיזית המורכבת של

החיבור, כך ההתלהבות המחודשת ממנו אינה פרי קבלתה המלאה. דומה שאפשר לומר על ההיסטוריה של קבלת הפילוסופיה של הגל בעולם הדובר אנגלית את מה שהיה להגל לומר על הפילוסופיה ויחסה להיסטוריה: הינשוף של מינרבה מתחיל במעופו רק עם רדת דמדומי ערב.

## שלמי תודה

תרגום טקסטים פילוסופיים לעברית הוא אתגר תרבותי חשוב – ומשימה תובענית ומורכבת. אין ספק שקביעה זו נכונה ככל שמדובר בהגל ובחיבורו פילוסופיה של המשפט. על מנת לעמוד במשימה זו אין די בכשרון, בידע וברצון טוב: דרושה בעיקר מחויבות הצומחת מהכרה בערכה של פעולת התרגום כפעולה תרבותית. אני מבקש לבטא את הערכתי ותודתי לאלה שמחויבותם הלא־מתפשרת הביאה פרויקט תרגום זה אל סיומו המוצלח. לחברי חנן אלשטיין, שעסק במלאכת התרגום בראשית ימי הפרויקט. חנן בכשרונו הרב פרץ ופילס את הדרך כאשר הראה פסקה אחר פסקה שהרקת שפתו הסבוכה של הגל לעברית בהירה וקריאה היא משימה אפשרית. לגדי גולדברג שהיה מוכן לקבל עליו את פעולת התרגום מהנקודה שבה מסר לו חנן את העבודה, לעבד מחדש את מה שכבר תורגם ולהשלים את התרגום עד סופו המוצלח. גדי עשה זאת, כדרכו, בשילוב נדיר של דייקנות חסרת פשרות, מעוף ועושר לשוני. ליעל חזוני, מנהלת ההוצאה לאור ועורכת סדרת לזיתן, ולמריגה פיליפודי, על תמיכתן הבלתי מסויגת בפרויקט לכל אורכו ועל אמונתן בו גם בשלבים שבהם נדמה היה שאולי עדיף לוותר. לברק בן־נתן על קריאתו המדוקדקת והרגישה במבוא שכתבתי לספר, ועל התיקונים שהציע – תיקונים ששיפרו את המבוא ועשווהו, כך אני מקווה, בהיר וקריא יותר. לרות צדקיה (לנדאו) על העריכה הלשונית ועל הצעותיה לשיפור קריאתו של הטקסט.

## הערות למבוא

1. בחיבוריו השיטתיים השונים של הגל, מהפנומנולוגיה של הרוח עד מדע הלוגיקה ועד פילוסופיה של המשפט, שב וחוזר רעיון היסוד שלפיו ממשותו של דבר כלשהו איננה דבר קבוע ונתון מראש, אלא תוצאה של תהליך התפתחות המתאר את שלבי התהוות ממשותו של אותו דבר. משמעותה של קביעה זו היא שתמיד יש פער בין הופעתו הראשונה של דבר מה ובין התממשותו המלאה, פער ההולך וקטן ככל שמתקדם התהליך המתחולל בדבר מהופעתו עד להתממשותו המלאה. רעיון יסוד זה הובן, במידה מסוימת של צדק, כמעין חזרה לרעיון האריסטוטלי המתאר את הממשות המלאה (האַנְטִי־כִּיָּה) כתוצאה של תהליך התפתחות שבו ממומש פוטנציאל (בכוח) ההופך למציאות בפועל. אך את מה שנראה כביכול כחזרה למסגרתה של המטפיזיקה האריסטוטלית יש לסייג על מנת להבין את ההבדל העמוק בין השניים. אמת, הגל מאמץ את רעיון דרגות הממשות השונות הקשורות יחד בתהליך התפתחותי אחד, אולם לידו תהליך התפתחות זה בא לידי ביטוי באמצעות האדם, ההיסטוריה שלו ותרבותו, ואילו לפי אריסטו התהליך המתואר הוא תהליך התממשותה של מהות בלתי תלויה באדם ובהיסטוריה שלו. נקודה חשובה עוד יותר מזו היא העובדה שהגל מתאר את נושא תהליך ההתפתחות כנושא מאפיינים של סובייקט מכיר, של תודעה עצמית, שדרך פעילותו מכוונת להבנה עצמית מלאה, והוא חותר להגיע למימוש עצמי מלא. הגל, בהקדמתו לפנומנולוגיה של הרוח, מבטא במדויק את חובו הרעיוני למטפיזיקה של אריסטו ויחד עם זה את החריגה ממנה כאשר הוא מתאר את הדינמיקה של ההתפתחות תוך ניסיון להבין את השינוי שחל במציאות ההיסטורית של בני האדם. וכך הגל כותב בהקדמה לפנומנולוגיה של הרוח:

חוצץ מזה לא קשה לראות כי זמננו הוא זמן של לידה ושל מעבר אל תקופה חדשה. הרוח קרע את עצמו מעל כל מה שהיה עד כה העולם של מציאותו ושל הדימוי שלו, הוא עומד לרחוק כל זה לעבר והוא עסוק בעיצוב עצמו מחדש. אמנם אין הרוח נח לעולם אלא שרוי בתנועה מתקדמת תדיר; אך דומה הדבר ללידת הילד, אשר בה, לאחר תזונה חרישית וממושכת, שוברת הנשימה הראשונה את מודרגותו של מהלך ההתקדמות הכמותי גרידא, ואז בקפיצה איכותית – נולד הילד. כך גם הרוח המעצב את עצמו מבשיל לאט ובחשאי לקראת צורה חדשה, כשהוא מפורר את מבנה עולמו הקודם חלקיק אחר חלקיק. התרופפות העולם הישן ניכרת רק בכמה סימני מחלה פזורים, קלות הדעת והשעמום הנוגסים במה שעדיין נשמר, ואותה תחושה מוקדמת עמומה של דבר מה לא ידוע, מבשרים כי משהו אחר קרב ובא. התפוררות הדרגתית זו, שעדיין לא שינתה את דיוקנו של השלם, נפסקת לפתע על ידי האור הבוקע אשר, כברק, חושף בבת אחת את דמות בניינו של עולם חדש. (תרגם ירמיהו יובל, ירושלים: מאגנס, תשנ"ו, עמ' 65-66)

2. דברים אלה מצוטטים במהדורת אילטינג. הם הובאו מתוך קורס על "משפט הטבע ומשפט המדינה, או פילוסופיה של המשפט", סמסטר חורף 1824/25, G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, ed. Karl Heinz Ilting (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1973), vol. iv, p. 109 (להלן הרצאות).

3. ראה גם סעיפים 261-262.

4. Eric Weil, *Hegel et l'état* (Paris: Vrin, 1950), translated into English as *Hegel and the State*, trans. A. Cohen (Baltimore: John Hopkins, 1998) (להלן הגל והמדינה).

5. אצל Walter Kaufmann, ed., *Hegel's Political Philosophy* (New York: Atherton, 1970), pp. 13-55 (להלן הפילוסופיה הפוליטית של הגל).

6. לתיאור היסטורי מלא של האירועים ההיסטוריים סביב פרסום פילוסופיה של המשפט ראה ההקדמה של קרל היינץ אילטינג למהדורה המדעית המקיפה ביותר של פילוסופיה של המשפט. ראה בעיקר את המבוא בכרך א: אילטינג, הרצאות, כרך א, עמ' 43-69.

7. לפרטים על המכתב של הגל לקרויזר ראה אילטינג, הרצאות, כרך א, עמ' 60-61.

8. טרי פינקארד, בביוגרפיה המקיפה שלו להגל, קורא כך את העניין. לטענתו הגל חיפש מעין שעיר לעזאזל כדי לפרוק את תסכולו מהתפתחות העניין, והוא מצא אותו בדמותו של שנוא נפשו מן העבר "האדון פריס". ראה על כך בהרחבה בספר T. Pinkard, *Hegel: A Biography* (Cambridge: Cambridge, 2000), pp. 444-445 (להלן ביוגרפיה).

9. להרחבה בעניין מעצר תלמידיו של הגל וחקירתם ראה אילטינג, הרצאות, כרך א, עמ' 45-69. ראה גם פינקארד, ביוגרפיה, עמ' 435-445.

10. אין זו טקטיקה נדירה כל כך במסורת הפילוסופית המערבית לכוון את הדברים לשני קהלים שונים ולשם כך לכתוב בשתי "שכבות": שכבה גלויה, שכבת הפשט, המכוונת לציבור הרחב ולבעלי השררה, ושכבה חבויה שבה הפילוסוף מוסר דברים נועזים יותר לקהל מצומצם של יודעי ח"ן.

11. ראה דייגו של ירמיהו יובל, "תבונה, ממשות ושיח פילוסופי לפי היגל", עיון 26 (1975), עמ' 59-115.

12. Walter Jaeschke, *Hegel Handbuch* (Stuttgart: Metzler, 2003), p. 274.

13. להרחבה בנושא ראה את הספר שערך ולטר קאופמן, הפילוסופיה הפוליטית של הגל. הספר מקבץ יחד שני סבבים של הפולמוס בעניין פילוסופיה של המשפט. הסבב הראשון היה הוויכוח בין תומס מלקולם נוקס לאדגר פרדריק קאריט, והשני – בין סידני הוק לשלמה אביג'רי. קאופמן, הפילוסופיה הפוליטית של הגל, עמ' 13-55.

14. R. Haym, *Hegel und seine Zeit: Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie* (Berlin: R. Gaertner, 1857), pp. 383-389

15. התיאור המפורט ביותר של סיפור זה, המבהיר לקורא עד כמה רחב היה היקפו של הפולמוס בעניין פילוסופיה של המשפט, הוא ספרו של הניג אוטמן. H. Ottmann, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, pt. i: Hegel im Spiegel der Interpretationen* (Berlin: Gruyter, 1977).

16. וייל, הגל והמדינה; Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge: Cambridge, 1972); Joachim Ritter, "Hegel and the French Revolution," in Joachim Ritter, *Hegel and the French Revolution: Essays on the 'Philosophy of Right,'* trans. and introduction by Richard Dien Winfield (Cambridge, Mass.: MIT, 1982), pp. 35-123; Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969)

17. Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge, 1979), p. xi



## הערת המתרגם

כתיבתו של הגל קשה – בכך אין כל ספק. מבין ההוגים הגדולים הוא אחד הפחות נוחים. הפילוסוף ארנסט בלוך נהג להמשיל את המשפטים של הגל לכדים מלאים משקה עז ורותח, שאין להם ידית אחיזה. לשונו רצופה מונחים טכניים פרי המצאתו, וגם הפרות בוטות של הדקדוק המקובל אינן נדירות אצלו, עד שלעתים לא רק הטהרן מניד בראשו בתמיהה. ועם זאת, הטענה הנפוצה, שכל הפילוסופים הגרמנים חוץ משופנהאואר וניטשה לא ידעו לכתוב, היא שטות גמורה כבר בנוגע לקאנט, ולא כל שכן בנוגע להגל. אחרי ככלות הכל, ההיתפסות לטענה הפורמלית אינה אלא ניסיון להיפטר מהוגים מטרידים. דבר זה יתחוור על נקלה אם ניתן את דעתנו על כך שהפרוזה של היינריך פון־קלייסט, לדוגמה, מבוססת כל כולה על סגנון הכתיבה של קאנט. והרי איש לא יטען שקלייסט לא ידע לכתוב. קוראים שייאותו לקבל את המינוח הטכני המוזר־לפעמים של הגל, יבחינו עד מהרה ששפתו ניחנה בחיות ובבהירות ציורית שאין כדוגמתו, וירצו אולי להמשיל את המשפטים שלו למכת ברק המאירה באחת את הנוף כולו. הגל מפר את כללי הדקדוק המקובל רק מפני שהוא מבקש לומר לנו דברים שטרם נשמע כמותם, דברים שלדקדוק המקובל אין בשבילם ידית אחיזה. "כשמבקשים מבני אדם לתפוש מושג כלשהו, לעתים קרובות שומעים את הביטוי: 'אינני יודע מה לחשוב על מושג כזה'... הביטוי הזה חושף כמיהה לדימוי מקובל ומוכר. אם מונעים מהתודעה שימוש בדימויים כאלה, היא מרגישה כאילו השמיטו את הקרקע המוצקה והביטית מתחת לרגליה... לכן אלה שדבריהם נחשבים למוכּנים ביותר הם מחברים, מטיפים, נואמים וכיוצא באלה, המשמיעים דברים שהמאזינים או הקוראים יודעים בעל פה, דברים מוכרים ומקובלים, שאינם דורשים הסבר" (הגל, אנציקלופדיה של המדעים

הפילוסופיים, סעיף 3). הדרך להתגבר על המבוכה האוחזת בנו לנוכח הדימויים והמושגים הלא-מוכרים היא לזכור שבניגוד לדעה הרווחת עליו, הגל חושב בניחותא ובאורך רוח. הקוראים ייטיבו לעשות אפוא אם ישימו לב לא רק לפרטים הקטנים, אלא גם למהלכים הרחבים, ויזכירו לעצמם שהסמטה שהם תרים היא חלק אורגני של העיר כולה.

אשר לתחביר, בתור מתרגם עמד לנגד עיניי הכלל הזה: בכל מקום שהגרמנית היא גרמנית, ניסיתי לתרגם אותה לעברית; ובכל מקום שהגרמנית היא הגלית, השתדלתי להשאיר איזו זרות, אבל זרות שבכל זאת נשמעת עברית – לא כזאת שנובעת מהעתקה בעלמא של סדר המילים במשפט הגרמני-הגלי. בעניין התחביר כדאי גם להבחין בין שני סוגי טקסט המצויים בחיבור שלפנינו. כפי שהגל מסביר בהקדמה, החיבור פילוסופיה של המשפט נכתב כספר עזר לשימוש במסגרת הרצאותיו. עד סוף המאה השמונה-עשרה היו מרצים באוניברסיטאות גרמניות מחויבים לשאת את הרצאותיהם על פי ספרי עזר כאלה שחוברו מראש. במהלך ההרצאה הם פשוט היו קוראים את הטקסט לפני קהל השומעים, והחופש האקדמי שלהם התמצה בהבהרה של הכתוב פה ושם. לכן בגרמנית המילה "הרצאה" פירושה המילולי הוא בעצם "הקראה" – Vorlesung. אפילו קאנט הגדול מעולם לא הרצה על ספרו העיקרי, ביקורת התבונה הטהורה, אלא רק על ספרי עזר כאלו. בזמן חיבור פילוסופיה של המשפט החובה הזאת כבר בוטלה; השאלה מדוע בכל זאת כתב הגל את ספרו על פי המתכונת הזאת יכולה להיות מעניינת כשהיא לעצמה, אך היא איננה מענייני כאן. הדבר החשוב לענייננו כאן הוא שבחיבור שלפנינו רק הסעיפים וההערות (הטקסט המוזח) הם הטקסט שהגל כתב והקריא בהרצאותיו. מה שמובא כאן בתור "תוספות" (בגופן מוקטן) הם הסברים שהגל הוסיף במהלך ההרצאות. את ההסברים הללו כתבו השומעים. הגל היה כבד לשון, ובעמדו לפני קהל היה מגמגם ועושה אתנחתות ארוכות לחשיבה, וכך עלה בידי שומעיו לכתוב את דבריו מילה במילה. את ה"תוספות" הללו הוסיף אדוארד גאנס, פרופסור למשפטים באוניברסיטת ברלין ותלמיד של הגל, למהדורה השנייה של החיבור, שראתה אור ב-1833, כשנתיים לאחר מותו של הגל. בחרנו לתרגם אותן אף על פי שאין הן חלק אינטגרלי של החיבור, מאחר שיש ביכולתן להנהיר קטעים קשים בטקסט של הגל. בהיותן טקסט מתוך הרצאה, התחביר שלהן פשוט וקולח הרבה יותר. אבל יש לזכור כי הן אינן חלק מהספר שהגל עצמו פרסם. נוסף על כך, כיום מצויות בידינו רשימות של סטודנטים מכל

ששת הסמסטרים שהגל לימד בהם את הקורס על פילוסופיה של המשפט. מהשוואתן עם ה"תוספות" של גאנס מתברר שהוא התערב בטקסט התערבות של ממש וערך אותו לפי ראות עיניו. למשל, הוא השמיט קטעים בלי לציין זאת, חיבר משפטים שבהרצאה עצמה נאמרו בהקשרים שונים, ואפילו הלחים משפטים מקורסים בשנים שונות לכדי משפט אחד, גם זאת בלי ציון מיוחד. ה"תוספות" הן אפוא כלי עזר להבנת הטקסט, אבל יש להשתמש בהן בזהירות הראויה, ובמקום שהן סוטות מן האמור בסעיפים או בהערות, יש לדבוק בגרסה של החיבור עצמו.

אשר למונחים הטכניים, לרוב הלכתי כאן בדרך שסללו מתרגמיו הקודמים של הגל, מרדכי בן-אשר, אברהם יסעור וירמיהו יובל,\* אם כי בכמה עניינים אני נבדל מהם. במקומות שהמונח הטכני של הגל הוא מילה רגילה ויומיומית בשפה הגרמנית, שהגל רק יצק לתוכה משמעות חדשה, ניסיתי להשתמש עד כמה שניתן במילים רגילות ויומיומיות בשפה העברית. לכן, לדוגמה, בתרגומי למונח המפורסם Aufhebung בחרתי להשתמש בשורש סל"ק; שכן "סילוק" בעברית יש בו המשמעות של "ביטול", אבל גם של "העלאה" (מארמית: הביטוי התלמודי "סלקא דעתך"), ואולי אף של "שימור", אם נתחשב גם בבניין הפעיל והופעל, שבהם המשמעות של "הסליק" או "הוסלק" היא סילוק דבר מה אך בלי לחסלו – הטמנתו במקום שמור.

מונח נוסף שאני מתרגם אחרת מן המתרגמים הקודמים הוא Verfassung, שיש לו תפקיד חשוב בחיבור שלפנינו. המונח הזה תורגם עד היום "חוקה". ואכן, זהו פירוש אחד מרכזי שלו; ואולם אצל הגל המונח הגרמני משמש כמובן רחב הרבה יותר – לא רק החוקה הכתובה או הלא-כתובה של מדינה, אלא גם מכלול מצבה ומבנה המשטר שלה. לפיכך בחרתי להשתמש כאן במונח הלטיני "קונסטיטוציה", המאגד בתוכו את כל המובנים הללו. גם אם אני נבדל מהם באי אלו עניינים, למדתי הרבה מהמתרגמים הנזכרים למעלה.

התרגום המוגש בזה הוא בעצם תרגום ראשון לעברית של חיבור שלם של הגל. עד כה תורגמו רק מבואות, הקדמות או פרקים מתוך חיבוריו. השתדלתי להגיש לקוראים תרגום מהודק יפה, שיתאים בצורתו לשיטה הפילוסופית של הגל. אבל אינני משלה את עצמי: ברור לי שמי שמבקש

\* נעזרתי גם בתרגומו הראשוני של חנן אלשטיין לחלקים מהספר, ועליו נתונה לו תודתי.

סה

הערת המתרגם

להעביר ללשון אחרת תחום מחשבה שהחדש בו רב על המוכר, בוודאי מלאכתו איננה חסרה צרימות. תקוותי היא כי הקוראים יעמידו לנגד עיניהם את המכלול, וידונו אותי לכף זכות כשייתקלו במה שאינו תואם את אידיאל התרגום שלהם.

גדי גולדברג  
סיוון התשע"א



## פילוסופיה של המשפט



## הקדמה

העילה הישירה להוצאתו לאור של מתווה זה נעוצה בצורך לתת בידי קהל שומעיי מדריך להרצאות על הפילוסופיה של המשפט שאני נושא מתוקף חובותיי המקצועיות. ספר לימוד זה הוא ביאור נרחב יותר, ובמיוחד שיטתי יותר, של אותם מושגי יסוד על חלק זה של הפילוסופיה שכבר נכללים בחיבורי אנציקלופדיה של המדעים הפילוסופיים (היידלברג, 1817), ששימש להרצאותיי עד כה.

ואולם, העובדה שהמתווה הזה עתיד להופיע בדפוס, ובשל כך להגיע לקהל רחב יותר, זימנה לי את האפשרות להרחיב כבר כאן את ההערות, שתחילה לא נועדו אלא להצביע במרומז, בדרך של אזכור חטוף, על רעיונות הקרובים לאלה שלי או נבדלים מהם, על השלכות נוספות (של טיעוניי) ועל עניינים דומים אחרים, שיזכו לקבל הסברים מתאימים בהרצאות. תכליתה של הרחבת ההערות היא להבהיר מפעם לפעם את התוכן המופשט יותר של הטקסט ולייחד תשומת לב מלאה יותר לכמה מן הרעיונות הנפוצים בימינו. כתוצאה מכך חוברו כמה הערות מפורטות יותר מכפי שמתחייב ממטרתו ומסגנונו של ספר עזר. מושאו של ספר עזר אמיתי הוא תחום של מדע כלשהו שרואים אותו כמוגמר, ומה שמאפיין ספר עזר כזה – להוציא, אולי, תוספת פעוטה פה ושם – הוא בעיקר צירופם וסידורם של המומנטים המהותיים של תוכן מקובל ומוכר זה מכבר, בדיוק כשם שלצורה (שבה הוא מופיע) יש כללים וסגנון שהוסכמו זה מכבר. ואולם, ממתווה פילוסופי אין מצפים שייגזר על פי מתכונת זו, ולו רק מכיוון שהאנשים מדמים לעצמם שמה שהפילוסופיה מביאה לעולם אינו אלא יצירה קצרת ימים כל כך, כמו אריגה של פנלופה, שמדי יום ביומו מתחילים לטוותו מבראשית.



ואילו המתווה הנוכחי חורג ממתווה של ספר עזר רגיל בראש ובראשונה במתודה המדריכה אותו. כאן אני מניח מלכתחילה כי האופן הפילוסופי של התקדמות מעניין אחד למשנהו ואופן ההוכחה המדעית – אופן ההכרה הספקולטיבי הזה בכללו – נבדל הבדל מהותי מאופני הכרה אחרים. התובנה כי שוני כזה הכרחי, רק היא לבדה יש לאל ידה לחלץ את הפילוסופיה מן הניוון המביש שלתוכו שקעה בימינו. אכן, הצורות והכללים של הלוגיקה הקודמת – של הגדרה, חלוקה והיסק – המכילים את כללי ההכרה השכלית, כבר הוכרו כבלתי מספיקים בשביל המדע הספקולטיבי – או ליתר דיוק: האי־מספיקות הזאת הורגשה יותר משהוכרה – ואז הכללים הללו הושלכו כאילו היו שלשלאות גרידא, וכך נסללה הדרך לדיבור שרירותי היוצא מן הלב, מן הדמיון ומן ההסתכלות המקרית. אבל מאחר שגם הרפלקציה ויחסי המחשבה מוכרחים בכל זאת למלא תפקיד, אזי עוסקים שלא מדעת במתודה הבזויה של ההסקה והשקילה־זוטעינה השכיחות ביותר. במדע הלוגיקה שלי פיתחתי בהרחבה את טבעה של הדעת הספקולטיבית. לפיכך, במתווה זה לא הוספתי אלא פה ושם הבהרות על ההליך ועל המתודה. בשל אופיו הקונקרטי והרב־גוני כל כך של הנושא, אמנם נתקפחו ההוכחה והחשיפה של קווי ההתפתחות הלוגית לפרטי פרטים. [ואולם, מצד אחד, אם אני מניח מלכתחילה היכרות עם המתודה המדעית, הרי ניתן להחשיב זאת למיותר, ומצד שני, [מתוך החקירה עצמה] יתברר מאליו שהשלם, וכמוהו התפתחות איבריו, נשען על הרוח הלוגי. זהו גם בעיקר קו המחשבה שעל פיו אני מעוניין שהחיבור הזה ייתפש ויישפט. שכן מה שהוא עוסק בו הוא המדע, ובמדע התוכן קשור קשר מהותי לצורה.

אמנם, אלה הנראים כאילו הם יסודיים ביותר, טוענים כי הצורה היא דבר מה חיצוני לעניין וזניח, וכי העיקר הוא העניין עצמו. נוסף על כך, אפשר לומר כי עיסוקו של מחבר, ובמיוחד של המחבר הפילוסוף, מתמצה בגילוי אמיתות, באמירת אמיתות ובהפצה של אמיתות ושל מושגים נכונים. והנה, אם בוחנים איך העיסוק הזה מתבצע הלכה למעשה, רואים, מצד אחד, כי נוהגים לחמם שוב ושוב אותו תבשיל נושן ולהגישו לכל איש – אפשר, אמנם, שעיסוק זה יש לו חשיבות בנוגע לחינוך הבריות ולהערת סקרנותן, אם כי עד מהרה הוא יכול דווקא להיחשב לתוצרה המיותר של התעסקות מרובה – "יש להם משה והנביאים אליהם יִשְׁמְעוּן".<sup>1</sup> בייחוד יש לנו הודמנות נרחבת להשתומם על הנימה ועל היומרות שניתן להכיר בעיסוק הזה, הווה אומר, כאילו כל מה שחסר לעולם עד כה לא היה אלא ההפצה המשולהבת

הזאת של אמיתות וכאילו התבשיל המחומם עוד פעם מספק אמיתות חדשות שלא נשמע כמוהן, וששומה עלינו לשימון אל לבנו, ותמיד בייחוד "בימינו". ואולם, מצד שני, אנו רואים כי האמיתות שצד אחד מכריז עליהן, נדחקות ממקומן ומושלכות הצדה על ידי אותן אמיתות שחוקות שמפיקים צדדים אחרים. והנה, אם בערב־רב דחוס זה של אמיתות יש משהו שאיננו ישר וגם איננו חדש, אלא יציב ומתמיד, כיצד ניתן לחלצו מהתבוננויות חסרות צורה אלו הנעות רצוא ושוב, כיצד ניתן להבדיל בינו ובינן ולהעמידו למבחן, אם לא על ידי המדע?

בנוגע למשפט, לחיים האתיים ולמדינה, האמת היא על כל פנים עתיקה כימי של מה שבו היא מתגלה ומוכרת ברבים, רוצה לומר: החוקים הפומביים והמוסר והדת הציבוריים. אבל אם הרוח החושב איננו מרוצה מכך שהוא מחזיק באמת בדרך זו של קירוב, עליו עוד להשיגה במחשבה ולזכות בצורה תבונית לתוכן התבוני־כבר כשלעצמו, וכך התוכן יופיע כמוצדק לפני החשיבה החופשית, אשר איננה נשארת לעמוד אצל מה שנתון – תהא אשר תהא האוטוריטה הדוגלת בו, אם האוטוריטה הפוליטיבית החיצונית של המדינה או של ההסכמה בקרב בני האדם, ואם האוטוריטה של הרגש הפנימי ושל הלב ועדות הרוח המצדדת בה מניה וביה – אלא יוצאת מעצמה ובכך הרי דורשת לדעת את עצמה כמאוחדת בתוכי־תוכה עם האמת.

התגובה הפשוטה של הנפש התמה היא לדבוק מתוך השתכנעות מלאת אמון באמת המוכרת בציבור ולבנות על יסוד מוצק זה את דרך פעולתה ואת עמדתה המוצקה בחיים. כנגד התנהגות פשוטה זו מתעורר קושי לכאורה, [התוהה] כיצד ניתן לזקק מתוך הסברות השונות עד אינסוף את מה שזוכה להכרה כללית ויש לו תקפות כללית. ובנקל ניתן לראות במבוכה זו רצינות נכונה ואמיתית בנוגע לעניין עצמו. ואולם, לאמיתו של דבר, אלה המתהדרים במבוכה הזאת אינם רואים את היצר מרוב עצים, והמבוכה והקושי היחידים שישנם הם אלו שהם עצמם יצרו. אדרבה, המבוכה והקושי הללו הם ההוכחה לכך שהם אינם מבקשים בעצם את מה שזוכה להכרה כללית ושיש לו תקפות כללית, לא את עצמותם של המשפט ושל החיים האתיים, אלא משהו אחר. שכן אילו נסב עניינם האמיתי על אלו ולא על הבלותן של הסברות ושל ההווה ועל הפרטיקולריות שלהן, הם היו דבקים במשפט העצמותי, דהיינו בצווי האתיקה והמדינה, והיו מכוונים את חייהם על פיהם. על כל פנים, קושי נוסף מתעורר בשל העובדה שהאדם חושב, ובחשיבה הוא מבקש את חירותו ואת הבסיס לחיים האתיים. ואולם זכות זו,

ותהא נעלה ואלוהית ככל שתהא, ככל זאת תיהפך לעוול, אם החשיבה תדע עצמה כחופשית ותיחשב לחשיבה רק אם תחזרוג ממה שזוכה להכרה כללית ויש לו תקפות כללית, ותמציא לעצמה משהו פרטיקולרי.

הרעיון כי רק חריגה ממה שזוכה להכרה פומבית, יותר מכך: רק עוינות כלפיו מעידה על חירות של החשיבה ושל הרוח, רעיון זה הכה שורש בימינו במיוחד בנוגע למדינה, ובשל כך נראה שמשימתה המהותית של פילוסופיה העוסקת במדינה היא להמציא ולספק תיאוריה, ובעיקר תיאוריה חדשה ומיוחדת. מי שבוחר את הרעיון הזה ואת דרך החלתו, עלול לסבור ששום מדינה או קונסטיטוציה לא היו קיימות מעולם וגם אינן מצויות בהווה, כאילו עכשיו – עכשיו הנמשך לנצח – עלינו להתחיל ממש מן ההתחלה וכאילו עולם החיים האתיים המתין רק לרעיונות, הנמקות וגילויים עכשוויים כאלה. ככל שמדובר בטבע, בני האדם מודים שעל הפילוסופיה להכיר אותו כמות שהוא, שאמנם אבן החכמים מוטלת חבויה היכן שהוא, אבל היכן שהוא בטבע עצמו, שהטבע הוא תבוני בתוך עצמו ושהתבונה הממשית הזאת הנוכחת בו היא מה שהדעת צריכה לחקור ולתפוש במושגים, לא את התצורות והמקרות המופיעות על פני השטח, כי אם את ההרמוניה הנצחית של הטבע, הרמוניה במובן של החוק והמהות האימננטיים לטבע. לעומת זאת, עולם החיים האתיים, המדינה, עולם זה, [כלומר] התבונה כפי שהיא מתממשת באלמנט של התודעה העצמית, איננו מורשה ליהנות מן המזל הטוב שמקורו בכך שבעצם התבונה [עצמה] היא שהשיגה כוח וסמכות בתוך האלמנט הזה, והיא שמתקפת את עצמה בתוכו ושוכנת בתוכו [כחלק אינטגרלי שלו].\* נהפוך הוא: את היקום הרוחני חושבים למשהו המופקר

\* תוספת. יש שני סוגי חוקים: חוקי טבע וחוקי משפט. חוקי הטבע פשוט ישנם והם תקפים כמות שהם. הם אינם סובלים גריעה כלשהי, אף שאפשר להפר אותם בכמה מקרים. כדי לדעת מהו חוק הטבע, עלינו ללמוד להכיר את הטבע, שכן החוקים האלה נכונים, רק הדימויים שיש לנו עליהם יכולים להיות שגויים. קנה המידה של החוקים האלה הוא חיצוני לנו, והכרתנו איננה מוסיפה עליהם ולא כלום ואיננה מקדמת אותם: רק הכרתנו אותם יכולה להתרחב. ידיעת המשפט היא מצד אחד כזו, ומצד שני איננה כזו. גם את החוקים אנו לומדים להכיר פשוט כפי שהם. האזרח יודע אותם, אם פחות אם יותר, בדרך זו, וגם המשפטן הפרויטיביסט נשאר לעמוד אצל מה שנתן. ואולם, ההבדל הוא שבנוגע לחוקי המשפט, רוח העיון מתקוממת ומתעוררת, וכבר השוני בין החוקים מסב את תשומת לבנו לכך שהם אינם מוחלטים. חוקי המשפט הם משהו שנוזקק, משהו שנוקרו מבני אדם. מכאן שקולנו הפנימי בהכרח מתנגש בהם או מסכים עמם. האדם איננו נשאר לעמוד אצל המציאות, אלא טוען שיש לו בתוכו את קנה המידה למה שצודק. הוא יכול להיות כפוף לכורח ולכוח של סמכות חיצונית, אבל לעולם לא כאילו מדובר בהכרח של הטבע, משום שפנימיותו תמיד אומרת לו כיצד ראוי שהדברים יהיו, והוא מוצא בתוך עצמו את האישור או את הדחייה למה שתקף. בטבע, האמת הגבוהה ביותר היא שקיים בכלל חוק. לעומת זאת, בחוקי

למקרה ולשרירותיות, נעזב מאל, ועל פי אתיאזום זה של עולם החיים האתיים, האמיתי מצוי מחוץ לעולם הזה, ועם זאת, מכיוון שבכל זאת אמורה להיות בו גם תבונה, האמיתי הוא בבחינת פרובלמה גרידא. ואולם, בכך טמונה הצדקתה ואפילו חובתה של כל חשיבה לעשות גם ניסיון משלה, ואין היא צריכה כלל לחפש את אבן החכמים, שכן ההתפלספות בימינו מייתרת את החיפוש הזה, וכל אחד בטוח שאבן החכמים הזאת בידו, כשם שהוא בטוח שהוא עומד והולך. והנה, מובן שאלה שחיים בממשות הזאת של המדינה ומוצאים בתוכה סיפוק לדעת שלהם ולרצייה שלהם – וכאלה יש רבים, רבים יותר משאנו סבורים או יודעים, שכן ביסודו של דבר כולם הם כאלה – ובכן, לפחות אלה שמוצאים את סיפוקם במדינה מתוך מודעות, צוחקים לנוכח הניסיונות והמבטחות הללו ומחשיבים אותם למשחק ריק, שלפעמים הוא מבדח ולפעמים רציני, לפעמים מענג ולפעמים מסוכן. אותה קדחתנות חסרת מנוחה של הרפלקציה ואותה הבלותיות, וכמוהן התקבלותן והתגובה עליהן, היו יכולות להיחשב לעניין בפני עצמו המתפתח בתוך עצמו על פי דרכו שלו, אילולא נאלצה הפילוסופיה לספוג כל מיני בוז ושם רע עקב המהומה הזאת. הבוז הגרוע ביותר הוא, כפי שכבר צוין, שכל אחד משוכנע, שכשם שהוא עומד והולך, כך הוא כבר יודע הכל על הפילוסופיה

---

המשפט העניין איננו תקף על שום קיומו. נהפוך הוא, כל אחד דורש שהם יתאמו לקריטריון שלו. כך יכול להתעורר קונפליקט בין מה שמצוי ובין מה שראוי, בין המשפט ההוהיכשלעצמו ובשביל-עצמו, הבלתי משתנה, ובין הקביעה השרירותית מה ראוי שיהיה תקף כמשפט. ניתוק ומאבק כאלה מתקיימים רק על קרקע הרוח, ומשום שראיה שזכות הבכורה של הרוח מובילה בדרך זו להעדר שלום ולהעדר אושר, אנו מופנים לעתים תכופות משרירותם של החיים להתבוננות בטבע, ואמורים לראות בכך דגם. ואולם דווקא בניגודים האלה בין המשפט ההוהיכשלעצמו ובשביל-עצמו ובין מה שהשרירותיות טוענת שהוא המשפט, דווקא בהם נעזק הצורך ללמוד להכיר ביסודיות את המשפט. תבונת האדם חייבת להיות לו לעזר בנוגע למשפט. אם כן, הוא חייב להתבונן בתבונותו של המשפט, וזהו עניינו של המדע שלנו, בניגוד לתורת המשפט הפוזיטיבית, שלעתים קרובות עוסקת בסתירות בלבד. נוסף על כך, לעולם בימינו יש עוד צורך דחוף יותר, שכן בזמנים קדומים עדיין שררו הוקרה ויראת כבוד לחוק השרירי וקיים. ואולם בימינו פנתה אפנת הזמן לכיוון אחר, והמחשבה התייצבה בראש כל מה שראוי שיהיה תקף. תיאוריות מתעמתות עם מה שנמצא ומבטחות להופיע כנכונות והכרחיות לחלוטין. עתה יש צורך דחוף יותר להכיר ולהשיג את המחשבות בנוגע למשפט. הואיל והמחשבה נתעלתה לדרגת הצורה המהותית, עלינו לנסות לתפוש גם את המשפט כמחשבה. אם המחשבה אמורה להרוג אל מעל ומעבר למשפט, איי נראה כי בכך נסללת הדרך לסברות מקריות. אבל מחשבה אמיתית איננה סברה על העניין, אלא היא מושגו של העניין עצמו. מושגו של העניין לא בא אלינו מן הטבע. לכל אדם אצבעות וביכולתו להחזיק מחול וצבעים, אבל עדיין אין זה עושה אותו צייר. בדיוק כך גם בנוגע לחשיבה. מחשבת המשפט איננה משהו שלכל אדם יש מכלי ראשון, אלא החשיבה הנכונה היא ידיעה והכרה של העניין, ומכאן שהכרתנו צריכה להיות מדעית.

ומסוגל לפסול אותה. לשום אמנות או מדע אחר אין חולקים את הבוזה, כלומר לסבור שאנחנו אוחזים בהם לחלוטין. לאמיתו של דבר, הטענות היומרביות ביותר של הפילוסופיה של הזמן האחרון בנוגע למדינה אכן מצדיקות כל אחד החושק להביע את דעתו, באמונתו שהוא אכן יכול לעשות זאת, ובכך להוכיח לעצמו שהוא מחזיק בפילוסופיה כבעליה. בלאו הכי מה שמכתיר את עצמו כפילוסופיה ביטא במפורש כי את האמיתי עצמו אי־אפשר להכיר, והוא אינו אלא מה שכל אחד מעלה מתוך לבו, נפשו והתלהבותו על אודות המושאים האתיים, ובמיוחד על אודות המדינה, השלטון והקונסטיטוציה. מה עוד לא נאמר על כך, ובייחוד כדי לשכר את אוזנם של הצעירים? והצעירים בהחלט העניקו לכך מתשומת לבם. האמרה "פִּן יִתֵּן לְיָדוֹ שֶׁנָּא"<sup>2</sup> יושמה במדע, וכל אחד מן הנמים את שנתם מנה את עצמו עם נבחרי האל. ואולם, מה שהם קיבלו בתנומת המושגים נשא, כמובן, את סימני מקורו. מנהיג הכיתה של רדידות זו, המכתירה את עצמה בשם "פילוסופיה",<sup>\*</sup> מר פריס,<sup>3</sup> לא הסמיק מבושה בחגיגה ציבורית שכבר נודעה לשמצה, כאשר במהלך נאום על מדינה ועל חוקה הציג את הרעיון הזה: "עם שרוח קהילה אמיתי שורר בו, כל עיסוק הקשור לענייני הציבור יקבל בו את חייו מלמטה, מן העם. חברות חיות, המאוחדות זו עם זו בקשר איתן על ידי הברית המקודשת של החברות, תתמסרנה לכל מפעל פרטי של חינוך עממי ושירות עממי" וכן הלאה. תמציתה של הרדידות הזאת היא העמדת המדע לא על התפתחותם של המחשבה ושל המושג, אלא על תפישה בלתי אמצעית ועל דימוי מקרי. בהתפרטות הפנימית העשירה של האתי, הווה אומר, במדינה, בארכיטקטוניות של תכונות המדינה, חוזקו של השלם נובע מן ההרמוניה של אבריו, באמצעות הבחנה ברורה בין תחומי החיים הציבוריים וצידוקם ובאמצעות יציבותם של כל עמוד, קשת ומתמך. והנה, הרדידות הזאת נוטלת את המבנה המעוצב הזה ומערבבת אותו לכדי מחית של "הלב, החברות וההתלהבות". על פי עמדה זו, עולם החיים האתיים, כמו היקום בכלל על פי אפיקורוס, צריך היה להימסר למקריות הסובייקטיבית של הסברה ולשרירותיות. באמצעות סם המרפא הביתי הפשוט, המעמיד על הרגש את העבודה הנמשכת אלפי שנים של התבונה ושל שכלה, ניתן כמובן לחסוך את כל המאמץ הנדרש כדי להגיע, בהדרכת המושג, לתובנות של התבונה

\* על רדידות המדע שלו העדתי בעבר; ראה מדע הלוגיקה, מבוא, עמ' XVII.

ולהכרה. מפיסטו של גתה – סמכות נאה – אומר בערך אותם דברים, בשורות שציטטתי לפניכם בהודמנות אחרת:

צא, שפוך קיתון בוז על תבונה ומדע,  
 כוחם ומשענתם של בני האדם –  
 בכך התמסרת לשטן מרצונך,  
 ואין לך תקומה, נחרץ דינך.<sup>4</sup>

אין תמה אפוא שהשקפה כזאת מתעטפת גם ביראת שמים. שכן פעלתנות זו לא בחלה בשום אמצעי כדי להקנות לעצמה סמכות. ובאמצעות ברכת האל וכתבי הקודש היא סברה שהיא מעניקה לעצמה את ההצדקה הנעלה ביותר לבזוז לסדר האתי ולאובייקטיביות של החוקים. משום שיראת שמים ומן הסוג הזה הופכת את האמת שנפרשה בעולם בתור ממלכה אורגנית, להסתכלות פשוטה של הרגש. ואילו יראת שמים מן הסוג הנכון מוותרת על הצורה של התחום הזה מיד עם בקיעתה מן הפנימיות אל אור היום של הפרישה ושל עושרה הגלוי של האידיאה, ומביאה עמה מתוך עבודת הבורא הפנימית שלה את ההערצה לחוקים ולאמת ההווה־כשלעצמה־זבשבי־לעצמה, המרוממת מעל לצורה הסובייקטיבית של הרגש.

בהודמנות זו אפשר להעיר על הצורה הפרטיקולרית של מצפון רע, המתגלה בסוג הדברנות המנופחת של אותה רדידות. ראשית כל, אפשר להעיר שבמקום שבו היא חסרה כליל את הרוח, דווקא שם היא מפטפטת בלא הרף על הרוח, במקום שבו דיבורה הוא הנוקשה וחסר החיות ביותר, דווקא שם היא משתמשת במילים "חיים" ו"הפחת חיים", ובמקום שבו היא מפגינה את האנוכיות הגדולה ביותר, אנוכיות של התנשאות ריקה, דווקא שם היא חוזרת והוגה בפיה את המילה "עם". ואולם סימן ההיכר המיוחד המוטבע על מצחה הוא שנאתה לחוק. המשפט והחיים האתיים ועולמם הממשי של המשפט ושל האתי נתפשים באמצעות המחשבה ונותנים לעצמם באמצעותה את צורת התבוניות, דהיינו, כלליות ומסוימות – זהו החוק. וזהו הדבר, שאותו רגש השומר לעצמו את הזכות לעשות כרצונו, אותו מצפון המזהה את המשפט עם אמונה סובייקטיבית, מחשיב בדין לאובו הגדול ביותר. צורתו של המשפט כחובה וכחוק דומה בעינינו לשלשלאות ולאות קרה, מתה. שכן הוא איננו מכיר את עצמו במשפט ולכן איננו חופשי בו, מכיוון שהחוק הוא תבונתו של העניין, והתבונה איננה מתירה לרגש ליהנות בנחת מן הפרטיקולריות שלו. לפיכך, כפי שהערתי במקום אחר בספר עזר

זה, החוק הוא בראש ובראשונה השיבולת<sup>5</sup> שבה נלכדים האחים והחברים הכוזבים של מה שמכונה "העם".

הנהגה, הואיל והתפלפלות זו של השרירותיות המסה את השם "פילוסופיה" והצליחה להעביר ציבור גדול על דעתו ולשכנעו שמעשים כאלה הם פילוסופיה, הרי להמשיך בדיון פילוסופי על טבעה של המדינה כמעט נעשה משהו מביש. ואין להתקומם כנגד אנשים ישרי לב אם הם מפגינים חוסר סבלנות מיד כשהם שומעים שמדברים על מדע פילוסופי של המדינה. מפליאה אף פחות היא העובדה שהממשלות הפנו לבסוף את תשומת לבן להתפלספויות כאלה, שהרי אצלנו אין עוסקים בפילוסופיה בתור אמנות פרטית, כפי שהיה לדוגמה אצל היוונים, אלא יש לה קיום פומבי הנוגע לציבור – בייחוד (או באורח בלעדי) בשירות המדינה. הממשלות שמרו אמונים לאותם מלומדים שייחדו את עצמם למקצוע הזה, והפקידו בידיהם כליל את ההכשרה הפילוסופית ואת [קביעת] התוכן של הפילוסופיה, אף שפה ושם, יש לומר, לא האמון במדע הוא שהניע את הממשלות, אלא דווקא האדישות כלפיו, והן שמרו על משרות ההוראה בפילוסופיה משיקולים של מסורת בלבד (כפי שבצרפת, למיטב הידוע לי, הניחו לקתדראות למטפיזיקה לשקוע). ואולם, לעתים מזומנות גמלו [מורי הפילוסופיה] רעה [לממשלות] על אמונו, או אם מעדיפים לראות [ביחסן של הממשלות למדע] אדישות, עלינו להחשיב את דעיכת ההכרה היסודית ככפרה על האדישות הזאת. בתחילה הרדידות בהחלט עשויה להיראות כאילו היא עולה בקנה אחד לפחות עם סדר ושקט חיצוניים, משום שלעולם אין היא מצליחה לגעת בעצמותם של העניינים או אפילו לנחשה. וכך לא היה צורך לנקוט נגדה, לפחות לא בתחילה, פעולה משטרתית, אילולא כללה המדינה גם את הצורך בחינוך ובתוכנה עמוקים יותר ודרשה מן המדע למלא צורך זה. ואולם בכל הנוגע לאתי, למשפט ולחובה בכלל, הרדידות מובילה מאליה לאותם עקרונות יסודיים שהם הרדידות בספֶרה הזאת, דהיינו, לעקרונות של הסופיסטים שלמדנו להכיר בבהירות כה רבה מאפלטון – עקרונות המשתיתים את הצדק על תכליות וסברות סובייקטיביות, על רגש סובייקטיבי ועל שכנוע פנימי פרטיקולרי, ואשר נובע מהם הרס הן של החיים האתיים הפנימיים ושל המצפון הישר, של האהבה והמשפט השוררים בין אישים פרטיים, והן של הסדר הציבורי ושל חוקי המדינה. החשיבות שצריכה להיות לתופעות הללו בעיני הממשלות איננה יכולה להידחות בטענה כי עצם רחישת האמון למשרה ציבורית ועצם סמכותה די בהם, כדי להעמיד לפני

המדינה את הדרישה שעליה לאשר ולהתיר את מה שמשחית את המקור העצמותי לכל המעשים, כלומר את העקרונות הכלליים, ואפילו לאשר ולהתיר את ההתרסה כנגדה, כאילו ההתרסה הזאת היא לגמרי במקומה. "אם אלוהים מעניק למישהו משרה, הוא נותן לו גם שכל" – זוהי הלצה ישנה, ואיש בוודאי לא ירצה לטעון זאת ברצינות בימינו.

באופן ההתפלספות, אשר עקב הנסיבות זכתה לרענון מידי הממשלות, אי־אפשר להתעלם מהמומנט של הגנה ועידוד, שנראה שלימודי הפילוסופיה נצרכים לו כעת מהרבה בחינות אחרות. שכן בפרסומים רבים כל כך מתחומי המדעים הפוזיטיביים, בחיבורים דתיים ובספרות אחרת, ניתן למצוא לא רק אותו בוז כלפי הפילוסופיה שכבר נזכר, המתבטא בכך שאותם אנשים המפגינים פיגור גמור בנוגע לעיצובם האינטלקטואלי, והפילוסופיה זרה להם לחלוטין, דווקא הם מתייחסים אליה כאל משהו בטל מאליו – אלא, מעבר לכך, החיבורים הללו יוצאים במפורש נגד הפילוסופיה ומכריזים שתוכנה, [כלומר] ההכרה הממשיגה של האל ושל הטבע הפיזי והרוחני, הכרת האמת, היא יומרה אווילית ואפילו נפשעת, ומאשימים, מבזים ומגנים את התבונה ושוב את התבונה ובחזרה אינסופית את התבונה. מכל מקום, החיבורים הללו מאפשרים לנו, לכל הפחות, להבחין שתיבעותיו של המושג מעוררות אי־נוחות רבה בקרב חלק גדול מהעוסקים בפעילות מדעית לכאורה, אך הם בכל זאת אינם יכולים להפנות להן עורף. אם מישהו, אני אומר, ניצב לפני תופעות כאלה, הוא כמעט עלול לחשוב שמנקודת המבט הזאת המסורת איננה ראויה עוד לכבוד ושאינו די בה להבטיח טובלנות וקיום ציבורי ללימוד הפילוסופיה.\* הדקלומים והיומרות המופנים נגד הפילוסופיה שכיחים בימינו, והם מציגים את מפגן הראווה המיוחד הזה: מצד אחד, הם מוצדקים בזכות אותה רדידות שלדרגתה הושפל המדע הזה, ומצד שני, הם עצמם מכים שורש באותו אלמנט ממש שכנגדו הם פונים בכפיות טובה.

\* השקפות דומות עלו על דעתי כשקראתי את מכתבו של יוהנס פון־מולר (כתבים, חלק שמיני, עמוד 56), שבו הוא כותב, בין השאר, את הדברים האלה על מצבה של רומא ב־1803, בעת שהייתה כפופה לשלטון צרפתי: "משנשאל מה מצבם של מוסדות הלימוד הציבוריים, ענה פרופסור אחד: "On les tolère comme les bordels" [מתייחסים אליהם בסובלנות, כמו לבתי הבושת]. אפשר אפילו לשמוע אנשים הממליצים על מה שמכונה "תורת התבונה", כלומר הלוגיקה, אולי מתוך אמונה שבלאו הכי איש איננו עוסק בה הואיל והיא מדע יבש ובלתי פורה, או, אם זה קורה מדי פעם בפעם, הרי מי שעוסק בה אינו מוצא בה אלא נוסחאות חסרות תוכן, כלומר נוסחאות חסרות ערך גם אם אינן מזיקות, ולפיכך ההמלצה איננה יכולה להזיק בדרך כלשהי, גם אם אין בידה להועיל.



שכן, בהכרזיה על הכרת האמת כעל ניסיון אווילי, אותה התפלספות מטעם עצמה יישרה את כל המחשבות ואת כל החומרים על אותו מישור – כשם שרודנותם של קיסרי רומי מחקה את ההבדלים בין האצילים ובין העבדים, בין המידה הטובה למידה הרעה, בין כבוד לקלון, בין ידע לבערות – וכך מושגי האמת וחוקי (התחום) האתי הופכים להשתכנעות פנימית סובייקטיבית ולסברות – לא יותר מזה, והעקרונות הנפשעים ביותר מועמדים על מעלה אחת עם אותם חוקים, רק משום שהם השתכנעות פנימית. ובאותה דרך כל אובייקט, ערטילאי ופרטיקולרי ככל שיהא, וכל חומר, חסר חיים ככל שיהא, עדיין מועמדים על אותה מעלה עם האינטרס של כל בני האדם החושבים ועם הקשרים של עולם החיים האתיים.

משום כך, יש להחשיב זאת לגזירת מזל טובה בשביל המדע – ואולם, כפי שכבר ציינתי, מדובר בעניין הכרחי – שאותה התפלספות, שבתור חכמה סכולסטית הייתה יכולה להוסיף ולטוות את עצמה בתוך עצמה, הגיעה ליחס קרוב יותר כלפי הממשות, שבה העקרונות של הזכויות והחובות הם משהו רציני, והיא חיה לאור תודעת העקרונות האלה, ושלפיכך באו הדברים לידי משבר גלוי [בין השתיים]. דווקא בנוגע לעמדה זו של הפילוסופיה כלפי הממשות יש אייבנות. לכן אני חוזר כאן אל מה שהערתי קודם: הפילוסופיה, מאחר שהיא חקירה של התבונה, הרי היא בו בזמן תפישה של הנוכחי ושל הממשי, ולא העמדת דבר מה שמעבר, שאלוהים יודע היכן הוא אמור להיות – או, בעצם, אנחנו בהחלט יודעים לומר היכן הוא, הווי אומר, בטעותה של שקילהוטעינה ריקה וחד-צדדית. במהלך המסכת הנוכחית הערתי שאפילו המדינה של אפלטון, הנחשבת משל לאידיאל ריק, לא תפשה במהותה אלא את טבעם של החיים האתיים היווניים, וכן שאפלטון, מתוך ידיעת העיקרון העמוק יותר המפציע בהם – עיקרון אשר יכול היה להופיע בהם ישירות רק בתור ערגה בלתי מסופקת ועל כן רק בתור חורבן – נאלץ אז, כדי להתנגד לערגה, לחפש את העזרה בה דווקא. ואולם, בתחילה אפשר היה לחפש את העזרה, שהייתה אמורה לבוא מלמעלה, רק בצורה פרטיקולרית חיצונית של החיים האתיים היווניים. הוא דימה לעצמו כי אפשר יהיה לעצור באמצעותה את החורבן, אבל הצליח לגרום רק לפגיעה עמוקה ביותר בדחף העמוק שלה, [כלומר] האישיות האינסופית החופשית. ברם, אפלטון הוכיח את גדולת רוחו בכך שאותו עיקרון ממש שעליו נסב האופי המובחן של האידיאה שלו, הוא הציר שסביבו חגה המהפכה העולמית שמשמשה ובאה [באותה תע]?

מה שהוא תבוני הוא ממשי,  
ומה שהוא ממשי הוא תבוני.

כל תודעה לא־משוחדת משוכנעת בכך, וכמוה הפילוסופיה, ובנקודת מוצא זו מתחיל עיונה ביקום, הן הרוחני הן הטבעי. אם הרפלקציה, הרגש או כל תצורה אחרת של התודעה הסובייקטיבית, רואים בהווה דבר מה סתמי וחושבים שהם מעבר לו ויודעים טוב יותר, או אז הם עצמם שרויים בהבלות, ומאחר שיש להם ממשות רק בהווה, הרי הם עצמם אינם אלא הכלים. ואם האידיאה נחשבת לאידיאה ותו לא, [כלומר] לדימוי בסברה, הרי הפילוסופיה מספקת, בניגוד לכך, את התוכנה שדבר איננו ממשי מלבד האידיאה. לכן העניין הוא להכיר במראית־העין של הזמני והחולף את העצמות, שהיא אימננטית, ואת הנצחי הנוכח [בהווה]. שכן בשעה שהתבוני, שהוא שקול־משמעות לאידיאה, נכנס, בד בבד עם התממשותו, אל הקיום החיצוני, הוא מתגלה בעושר אינסופי של צורות, תופעות ותצורות, ועוטף את גרעינו בקליפה סגונית שהתודעה שוכנת בה בשלב ראשון, והמושג חודר בעדה תחילה כדי למצוא את הדופק הפנימי ולהוסיף לחוש בו פועם גם בתצורות החיצוניות. ואולם, היחסים הרב־גוניים־עד־אינסוף, אשר מתהווים בחיצוניות הזאת מכוח הופעתה של המהות בתוכם, חומר אינסופי זה וארגונו — כל אלה אינם מושא לפילוסופיה. [אילו עסקה בהם], הייתה מתערבת בדברים שאינם נוגעים לה, והיא יכולה לחסוך מעצמה את הטרחה של מתן עצות בעניינים אלו. אפלטון יכול היה להימנע מלהמליץ למיניקות שלא לעמוד לעולם בלא תזווה עם העוללים, אלא תמיד לערסלם בזרועותיהן, כשם שפיכטה יכול היה להימנע משכלול מפורט של תקנות הדרכונים, כמו שכונה הדבר בשעתו, עד כדי הקביעה שבדרכוניהם של חשודים ייכללו לא רק חתימתם, אלא גם ציור של דיוקניהם. בדברים כאלה לא ניתן למצוא עקבות כלשהם לפילוסופיה, והיא יכולה לוותר על חכמולוגיה כזו, משום שדווקא ביחס לריבוי אינסופי זה של מושאים עליה להציג עצמה כליברלית ביותר. בכך המדע גם יציג עצמו כמנותק לחלוטין מן השנאה שרברכנותם של היודעים־טובי־יותר מטיחה בערבי־רב של נסיבות ושל מוסדות — שנאה הנושאת חן יותר מכל בעיני הקטנוניות, משום שרק באמצעותה היא יכולה להשיג תחושה של ערך עצמי.

אם כן, מסכת זו, עד כמה שהיא מכילה מדע מדינה, אינה אמורה להיות אלא ניסיון להשיג ולהציג את המדינה כדבר מה תבוני בתוך עצמו. בתור

חיבור פילוסופי, עליה להתרחק ככל הניתן מבניית מדינה כפי שראוי שתהיה. מה שאפשר ללמוד ממנה איננו אמור להורות למדינה כיצד מן הראוי לה להיות, אלא בעצם להסביר כיצד יש להכיר את המדינה, [שהיא] היקום האתי.

.Ἰδὸν Ῥόδου, ἰδὸν καὶ τὸ πῆδημα

Hic Rhodus, hic saltus.<sup>8</sup>

משימתה של הפילוסופיה היא להשיג את מה שיש, שכן אותו מה שיש הוא התבונה. בכל הנוגע לאינדיבידום, הרי הוא בלאו הכי ברזמן. כך גם הפילוסופיה אינה אלא זמנה הנתפש במחשבות. אוילי יהיה לדמיין כי פילוסופיה כלשהי תחרוג אל מעבר לעולמה הנוכחי, כשם שאוילי יהיה לדמיין שאינדיבידום כלשהו ידלג אל מעבר לזמנו, יקפוץ אל מעבר לרודוס. אם התיאוריה שלו חורגת למעשה מעבר לזמנו, אם הוא בונה לעצמו עולם כפי שמן הראוי לו להיות, אזי עולם זה קיים אמנם, אבל רק בסברתו – וסברתו היא יסוד רך שבו הוא יכול לשגות בדמיונות כאוות נפשו.

בשינוי קל, המכתם הזה יכול להישמע כך:

כאן הוורד, רקוד כאן.

מה שחוצץ בין התבונה בבחינת רוח מודע־לעצמו ובין התבונה בבחינת ממשות נתונה, מה שמבדיל בין התבונה ההיא לתבונה הזאת ואיננו מאפשר [לרוח המודע־לעצמו] למצוא בה [בממשות הנתונה] סיפוק, הוא אוזיקה של הפשטה כלשהי אשר איננה משוחררת [עד כדי היעשותה] למושג. להכיר את התבונה כוורד על צלב ההווה וכך לשמוח בו [בהווה], תובנה תבונית זו היא ההתפייסות עם הממשות, התפייסות שהפילוסופיה מעניקה לאלה שאליהם הופנתה פעם הדרישה הפנימית לתפוש תפישה מושגית, לשמר את החירות הסובייקטיבית בתוך העצמותי, וכן לעמוד עם החירות הסובייקטיבית לא בתוך דבר מה פרטיקולרי ומקרי, אלא בתוך מה שהוא כשלעצמו רוב־שביל־עצמו.

זהו גם המובן הקונקרטי יותר של מה שאופיין למעלה באורח מופשט יותר כאחדות הצורה והתוכן, שכן הצורה במשמעותה הקונקרטית ביותר היא התבונה כהכרה ממשיגה, והתוכן הוא התבונה כמהותה העצמותית של הממשות, הן האתית והן הטבעית. הזהות המודעת של השניים היא האידיאה

הפילוסופית. הסירוב להכיר בכל השקפה שהמחשבה איננה מצדיקה הוא עקשנות גדולה, עקשנות מהסוג המביא כבוד לאדם, ועקשנות זו היא המאפיין של העת החדשה, וממילא גם העיקרון הסגולי של הפרוטסטנטיות. הדבר שלותר התחיל בו, האמונה על פי רגש ועל פי עדות של הרוח, הוא בדיוק מה שהרוח, אשר הבשיל מאז, שואף לתפשו במושג וכך לשחרר את עצמו בהווה, ובדרך זו למצוא את עצמו בתוכו (בתוך ההווה). כמו האמירה שנהפכה למפורסמת, "פילוסופיה למחצה מרחיקה מן האל" – וזוהי אותה החלקיות הסוברת כי התקרבות [גרידא] לאמת היא הכרה – "ואילו פילוסופיה אמיתית מובילה אל האל", כך בדיוק גם בנוגע למדינה. כשם שהתבונה איננה מסתפקת בהתקרבות, שעל שום היותה לא חמה ולא קרה יורקים אותה החוצה,<sup>9</sup> כך גם אין היא מסתפקת באותו ייאוש קר, המודה כי [עולם] הזמניות הוא רע, או לכל היותר בינוני, אבל אי־אפשר לצפות בו למשהו טוב יותר, ומשום כך יש לשמור על שלום עם הממשות. השלום שההכרה משיגה עם הממשות הוא שלום חם יותר.

אם לומר עוד מילה על [היומרה] להורות כיצד מן הראוי לעולם להיות: הרי בלאו הכי הפילוסופיה תמיד מגיעה לידי כך מאוחר מדי. בתור מחשבת העולם היא מופיעה רק לאחר שהממשות השלימה וסיימה את תהליך עיצובה העצמי. ההיסטוריה מציגה בהכרח את מה שהמושג מלמד, דהיינו, שרק כאשר הממשות הגיעה לידי בשלותה, האידיאלי מופיע אל מול הריאלי, תופש את העולם הזה [הריאלי] בעצמותו, ובונה לו אותו בתצורה של ממלכה אינטלקטואלית. כאשר הפילוסופיה מציירת את האפור שלה באפור, כי אז התיישנה תצורה אחת של החיים, ועל ידי אפור באפור אי־אפשר לחדש את נעוריה, אלא רק להכירה. הינשוף של מינרבה מתחיל במעופו רק עם רדת דמדומי הערב.

אך הגיע הזמן לסיים את ההקדמה. בתור הקדמה ממילא אין היא יכולה אלא להעיר באורה חיצוני וסובייקטיבי על נקודת ההשקפה של החיבור שהיא מקדימה. אם תוכן כלשהו טעון דיון פילוסופי, אזי הוא יכול לשאת טיפול מדעי ואובייקטיבי בלבד, כשם שכל ביקורת שאיננה דיון מדעי בעניין עצמו, תיחשב בעיני המחבר לתוספת סובייקטיבית ולמבטחה שרירותית, והוא בהכרח יהיה אדיש כלפיה.

# הערות

## הערות להקדמה

1. ראה הברית החדשה, לוקס 16:29.

2. תהלים קכז:ב.

3. יעקב פרידריך פריס (1773-1843) שימש פרופסור לפילוסופיה ולמתמטיקה באוניברסיטת היידלברג והיה קודמו של הגל שם. ב־1817 נשא נאום במהלך חגיגות וארטבורג, ובעטיו הושעה ממשרת ההוראה באוניברסיטה. בינו ובין הגל נוצרה יריבות אישית ומקצועית קשה שנמשכה שנים רבות.

4. בכל ציטוטיו מגתה ומקאנט, הגל נוהג לציטט מהזיכרון ולכופף את המקור לצרכיו. הציטוט הנכון הוא: "צא, שפוך קיתון בוז על תבונה ומדע, כוחם ומשענתם של בני האדם/.../גם לולא התמסר לשטן מרצונו, ללא הייתה לו תקומה, נחרץ דינו". יוהן וולפגנג פוןגתה, פאוסט, תרגמה ניצה בן־ארי (תל אביב: אוניברסיטת תל־אביב, 2006), חלק ראשון, שורות 1851-1852, 1866-1867.

5. הכוונה כאן למילה "שיבולת" בתור אמצעי להבחנת קבוצה אתנית בעלת מאפייני שפה והגייה המייחדים אותה. "והיה כי יאמרו פליטי אפרים, אַעֲבֹרָה, ויאמרו לו אנשי גלעד: האַפְרָתִי אתה? ויאמר: לא. ויאמרו לו: אִמֶר נָא שְׁבֹלֶת, ויאמר: סְבֹלֶת, ולא יָכִין לְדַבֵּר כֵּן, ויאחזו אותו, וַיִּשְׁחָטוּהוּ אֶל־מַעְבְּרוֹת הַיַּרְדֵּן". שופטים, יב, 5-6.

6. fortspinnen – אפשר היה לתרגם גם: להוסיף ולדבר דברי הבל.

7. את תיאור הזמן הוסיף הגל בכתב ידו על גבי העותק שהיה ברשותו.

8. יוונית ולטינית: "כאן רודוס, קפוץ כאן". מימרה זו לקוחה מן המשל "הרברבן" מאת איוופוס, המובא להלן: "אדם אחד, ספורטאי, שאנשי עירו בוו לו תמיד בשל חוסר אומץ רוח, יצא פעם מעירו, וכאשר חזר כעבור זמן התפאר, כי בהרבה ערים עשה מעשי גבורה, אבל ברודוס קפץ קפיצה גבוהה כל כך, ששום מנצח מן המנצחים האולימפיים לא יגיע לשיאה. 'על כך', אמר, 'יעידו האנשים שהיו בשעת המעשה, אם יודמנו פעם לכאן'. הפסיקו אחד הנוכחים ואמר: 'אם אמנם נכונים דבריך, אין לך צורך בעדים: הנה כאן רודוס – קפוץ!' ראה משלי איסופוס, תרגם מיוונית שלמה שפאן (ירושלים: מוסד ביאליק, 1961), עמ' 151.

9. ראה הברית החדשה, חזון יוחנן 3:16.

## הערות למבוא

1. מציאות – כך בחרנו לתרגם את המונח Dasein.

2. מתעגלת – במקור: sich rundend, שהוראתו גם משהו ההולך ומתעצב, משהו הלוכש צורה.

3. לטינית: omnis definitio in iure civili periculosa. כלל של המשפטן הרומי פריסקוס מן המאה הראשונה לסה"נ, שנכלל גם בדיגסט (ראה הערה 5).

4. המונח "משפט פוזיטיבי" שימש במדע המשפט האירופי מאז ימי הביניים לציון המשפט שקבע המחוקק או בית המשפט. המונח המנוגד לו הוא "משפט הטבע" שציון משפט נצחי שאיננו תלוי בחוקי המדינה ותקפותו נגזרת מסמכות האל או התבונה.

5. האינסטיטוציות והפנדקט (או הדיגסט) היו שני חלקיו הראשונים של הקוד המשפטי הרומי (שנקרא לימים Corpus Iuris Civilis) שהוכן על פי צו של הקיסר יוסטיניאנוס (שלט בשנים 527-565 לסה"נ) ופורסם בשנת 529 לסה"נ. הקוד כלל ארבעה חלקים:

(1) האינסטיטוציות – מבוא כללי ומקיף למשפט וללימודי משפט, שהיה מבוסס על האינסטיטוציות של המשפטן גאיוס (ככל הנראה 110-180 לסה"נ).

(2) הפנדקט (או הדיגסט) – אוסף קטעים מחיבורים משפטיים ישנים (שכלל כ־50 ספרים).

(3) הקודקס – אוסף חוקים שחקקו קיסרים קודמים.

(4) החדשים – חוקים חדשים שחוקק יוסטיניאנוס עצמו.

הקוד המשפטי הרומי זכה לתחייה באירופה במאה האחת-עשרה ונעשה ברבות הימים ליסוד ובסיס למערכות המשפט האירופיות המודרניות.

6. ראה מונטסקיה, על רוח החוקים, כרך א, ספר ראשון, פרק 3.

## מפתח

אתיקה מהדורת ניקומכוס (אריסטו) ז,	114, 112
317, 135	אומה מה-מוז, 69, 73, 176, 193-194,
	321, 305, 295, 225
בקריה־בונסנה, צ'ארה 99, 316-315	אומנידות 316, 101
ברהמין 28	אושר 39, 117, 120, 231
ברוטוס, מרקוס 80	אילטינג, קרל היינץ ס, 311, 318-319,
ברונו, ג'ורדנו 241	321
הברית הקדושה 226, 293	אינקוויזיציה 242
	אירופה מה, 242, 295, 300
גאנס, אדוארד סג-סד	אלוהים 11-12, 101, 132-133, 144,
גליוס, אולוס 22, 310	226-225, 244-245, 248, 262, 305
גליליאו, גליליי 241-242	אמריקה 216
גרמניה מה-מח, 216, 246, 272	אנבפטיסטים 238
גתה, יוהן וולפגנג פון 9, 35, 198, 285,	אנגליה 175, 184, 194-195, 214, 225,
317, 308	250, 254, 257, 274, 277, 295
	אנטיגונה 152, 320
דיוגנס 185	אנטיגונה (סופוקלס) 165
דיוגנס לארטיוס 60	אפיקורוס 8, 59
דיוניסוס הרודן 198	אפלטון 10-13, 46, 143, 178-179, 191,
דמוקריטיה מב-מג, 249-252, 258-259	273
דרקון 95, 315	אריוסטו, לודוביקו 285
דת (דתיות) 9, 74-75, 163, 233-245,	אריסטו ז, נט, 135, 155, 317
305	אריסטוקרטיה מב, 249-251, 258,
	306
"הגל והמהפכה הצרפתית" (ריטר) נה	ארנולד, יוהנס (הטוחן) 270, 322

לוקיאנוס 174	האלר, קרל לודוויג 202, 223-225, 321
לותר, מרטין 15	הוגו, גוסטב ריטר 22-25, 194, 310
לייבניץ, גוטפריד וילהלם 24	הוראציוס 215
לפלס, פייר סימון 241	היינריקיאוס, יוהן כריסטיאן גוטליב 25,
	55
מגילת הזכויות (האנגלית, 1689) 225	הינדו, הדת 28, 216, 234
מגנה כרטה 225	הרגל ל, 146, 157-156, 186, 193-195,
המהפכה הצרפתית מב, נה, 29, 112,	271, 233-232
267, 248	הרקולס 80, 155
מולר, יוהנס פון 11	התאבדות 60, 79-80
מונטסקיה, שארל לואי דה־סקונדה, הברון	
מ־ 20, 24, 228, 250-251	וולף, כריסטיאן 36, 125, 312
מונרכיה מב-מג, 249-274	
מטפיזיקה ופוליטיקה: מחקרים על	זכות (ראה משפט)
אריסטו והגל (ריטר) נה	
מינרבה נה, 15	חוזה לב, 50, 54-55, 57, 71, 75, 80-94,
מלחמה 209, 263, 291-293, 295, 297-	99, 103-104, 110, 161-163, 167,
304, 299	196, 200, 205, 215, 222, 262, 269,
מצרים 73, 210, 216, 234, 273	314
משפט (זכות, חוק) 6-7, 9-10, 19-25,	חוק (ראה משפט)
54-55, 57, 82-83, 169-170, 193-	חוקי שנים־עשר הלוחות 22-25, 310
196, 198-200, 205, 225, 227-289,	חיים אתיים לא-מא, נו, 40, 49, 74,
296-298	165, 174, 178, 188, 220-221,
	243
נפוליאון בונפרטה נו, 252, 263, 267,	
297, 315	יהודים 102, 192, 238, 297, 316
נצרות כא, 38-39, 71, 118, 179,	יווף השני, שליט אוסטריה 99, 316
244	יוסטיניאנוס, הקיסר 198, 309, 314-
נשים 165-167	315, 318
	ילדים 55, 57, 63, 107, 115, 124, 133,
סולון 117, 317	160, 169-171, 174, 212, 274
סופוקלס 165	יעקובי, פרידריך היינריך 141, 319
סופיסטים 10, 61, 143	ישו 126, 135, 141, 163
סוקרטס 130-131, 143, 158, 253,	ישועים 146, 319
258-259	
סטואים 95, 130	כתבי הקודש (הברית החדשה) 9, 135,
סיי, ז'אן בפטיסט 182	308, 316, 318, 320



קווייקרים 238	סין 196
קונסטטיטוציה מג, נו, סד, 6, 8, 118,	סמית, אדם לד, 182, 321
159, 209, 226, 231-234, 245-246,	ספרד נו, 216, 252
253-255, 256-259, 262-265,	ספרטה 191
271-275, 277, 285, 287, 292, 295-	
296, 301, 303, 305	עבדות 23-24, 55, 67-68, 75, 95, 169,
קופרניקוס, ניקולאוס 242	238, 174-173
קורפורציה לד, לז, מ, 182, 208, 217-	עוני 212-214
222, 231, 239, 266, 271, 280-	
281	פאבורינוס 22-23, 310
קיקרו, מרקוס טוליוס 22, 174	פוירבאך, יוהן אנסלם 98, 315
קליין, ארנסט פרדיננד 97, 101, 315	פיאודליום 168, 199, 203, 251, 254,
קניין יז, יט, 18, 39, 47-50, 54-64,	273, 264
67, 88-91, 95-129, 129-160,	פידיאס 37, 312
167-182, 192, 200-201, 208-209,	פיט, ויליאם הבן 295
214, 237-238, 262, 266, 272, 288,	פיכטה, יוהן גוטליב י, 13, 29, 30-64,
291, 293-294, 313, 320	147, 85, 222, 250, 314
קרויטס, מלך לידיה 117, 317	פנטים 163-164, 169, 221, 300,
קרויצר, גיאורג פרידריך 189, 321	320
קריספינוס הקדוש 120, 318	פנלופה 3
	פסקל, בלו 134-135
רודוס 14, 309	פעולה י, יד, יז, כ, כג, כה-כח, ל, 53,
רוחה כא-כד, 53, 111, 114, 117-122,	96, 110-145, 205, 289
126, 153, 191, 208-209, 219, 227,	פרוטסטנטיות 15, 148, 241
229, 298	פרידריך השני (הגדול) 270, 316, 322,
רומי העתיקה 12, 20-25, 102, 289	פריס, יעקב פרידריך מד, מז-נ, ס, 8, 37,
רומנטיקה 144, 319-320	308, 319
רוסו, ז'אן זאק ז, לז, נג, 45, 158,	
222-223	ציילון 84, 257
רוסיה 216, 271, 316	ציניקניות 185-186
ריקרדו, דוד לד, 182, 321	צפון אמריקה 238
רפובליקה 258, 297	צרפת 156, 212, 254, 267, 286, 297
רפורמציה 94, 313	
שדרות לה, 188-190, 253, 257, 266,	קאנט, עמנואל י, יז, כא, כה, לז, נג,
273-284, 287, 293, 295, 305	24-25, 29, 37, 45, 49, 54-55, 82,
שטוהר, פיטר פדרסן 305	86, 125-127, 161, 225, 292, 297,
	308, 312, 314, 318-319

74	שפינוזה, ברוך	141	שטולברג, פרידריך ליאופולד
		23	שייקספיר, ויליאם
73	תורכיה	-319, 165, 147, 143	שלגל, פרידריך
			320